

# PLATO'S ASCESE IN DE PHAEDO

DOOR

B. H. BAL

26





PLATO'S ASCESE  
IN DE PHAEDO.

PROMOTOR: PROF. DR J. H. ROBBERS S.J.

# PLATO'S ASCESE IN DE PHAEDO.

---

## ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN  
DOCTOR IN DE LETTEREN EN WIJSBEGEERTE  
AAN DE R. K. UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN,  
OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS  
MR F. J. F. M. DUYNSTEE, HOOGLERAAR IN DE  
FACULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID,  
VOLGENS BESLUIT VAN DE SENAAT DER  
UNIVERSITEIT IN HET OPENBAAR TE  
VERDEDIGEN OP VRIJDAG 13 OCTOBER 1950  
DES NAMIDDAGS TE 4 UUR

DOOR

BERNARDUS HENRICUS BAL  
GEBOREN TE SOEMADANG (JAVA).

1950

SMEETS DRUKKERIJEN N.V., WEERT



*AAN MIJN VROUW.*





# INHOUD.

	Pag.
INLEIDING . . . . .	I
HOOFDSTUK I	
Situatie en milieu . . . . .	1 en 4
De Phaedo geeft Plato's leer . . . . .	3
Maar Plato beperkt zich . . . . .	4 en 7
De filosoof en de dood . . . . .	8
Doel van de Phaedo . . . . .	13
HOOFDSTUK II	
Het streven van de ziel en de begeerte van het lichaam . . . . .	16
Het denken en de zintuigelijke waarneming . . . . .	19
Ken-object is slechts denkbaar, niet waarneembaar . . . . .	20
De Pythagoreërs en Plato . . . . .	29
Het lichaam een kwaad . . . . .	30
Zuivere kennis niet bereikbaar op aarde . . . . .	33
Kennis en deugd . . . . .	37
Résumé . . . . .	42
HOOFDSTUK III	
Individueel voortbestaan der ziel . . . . .	44
Intuïtie en discursieve denken . . . . .	47
Eerste bewijs: de ziel beschouwd als fysisch 'object, onderworpen aan een algemene fysische wet . . . . .	50
HOOFDSTUK IV	
Onsterfelijkheid en anamnese zijn geloofspunten, die de mogelijkheid van kennis redden . . . . .	55
Het mathematisch object . . . . .	56
De zichtbare vorm der dingen . . . . .	62
Doelgerichtheid der dingen vluchtig aangestipt . . . . .	65
De zintuigelijke waarneming in het ken-proces . . . . .	65
Het a-priori in de kennis . . . . .	70
Het denken is spiegel der werkelijkheid . . . . .	72
De waarde der bewijzen . . . . .	74
HOOFDSTUK V	
De idee is onsamengesteld, onontbindbaar en éénvormig. . . . .	80
Ideeën van gewone dingen . . . . .	80

Ziel en zintuigelijke kennis . . . .	83
De Goddelijkheid der Ideeën . . . .	86
De ziel is wezenlijk verwant aan de Idee . . . .	90
Reden en beperking van Platón's ascese . . . .	92
De morele waarde van het menselijk leven wordt bepaald door de streving van de ziel . . . .	96

## HOOFDSTUK VI

Socrates' zekerheid is een gave der Godheid . . . .	102
De ontoereikendheid van het derde bewijs blijkt uit de objecties van Simmias en Cebes . . . .	104
Het denken vat het zijnde . . . .	107
Simmias' theorie is strijdig met de feiten en maakt de ascese schadelijk . . . .	110
Cebes noodzaakt tot een nieuw, diepgaander bewijs . .	112
Het biografisch gedeelte: een denk-geschiedenis van van Socrates, van Plato, van iedere wijsgeer . . .	113
Socrates zoekt de oorzaak van het verstandelijk oordeel	116
Anaxagoras' suggestie omtrent de Oorzaak van het Heelal	119
Twee soorten van oorzaak . . . .	121
Het denken is de spiegel der werkelijkheid . . . .	122
De keuze van het uitgangspunt . . . .	124
De idee is oorzaak van het zijn der dingen . . . .	127
Rechtvaardiging der hypothese . . . .	130
Vervolg van de toepassing der methode . . . .	134
De ruimtelijke voorstelling in het denk-niveau van de Phaedo	135
De zichtbare vorm is in zich onveranderlijk . . . .	136
De regels voor de verbinding en scheiding der vormen gel- den ook voor de concrete vormen: verdieping in de ideeën is geen principiële afkering van de din- gen der wereld . . . .	137
<i>Eidos en idéa</i> , geen onderscheid in betekenis . . . .	141
Physische verklaring in overeenstemming met de ideeënleer	142
Ziel, beginsel van leven, is onsterfelijk en onvergankelijk	143
De «eerste hypothesen» . . . .	148
De gegeven hypthese was juist. De slot-mythe . . . .	149
Socrates laatste ogenblikken . . . .	152
Na-beschouwing . . . .	155
Summary . . . .	163
Geraadpleegde werken . . . .	165

## INLEIDING.

Wij willen uitgaan van een standpunt, dat door de meesten wordt ingenomen: dat Phaedo en Symposium ongeveer in dezelfde tijd zijn geschreven. Sinds vele jaren is dit standpunt vrijwel onaangevochten gebleven. Men dateert beide werken ongeveer in 385 v. Chr., kort na Plato's eerste reis naar het Westen, welke Plato volgens zijn eigen getuigenis (Ep. VII 324 A) op veertig-jarige leeftijd heeft ondernomen. Alleen heeft men niet met zekerheid kunnen uitmaken, welke van beide chronologisch voorafgaat aan de andere. De meeste schrijvers plaatsen het Symposium voorop op grond van het volgende: a. de ontwikkeling der Ideeënleer is in de Phaedo belangrijker; b. uit de Phaedo spreekt een hogere opvatting van de bestemming van de filosoof; in zijn volmaakte staat is hij God-gelijk, terwijl in het Symposium de wijsgerige staat tussen de wijze en de onwetende, tussen God en mens; c. het Symposium heeft het denkbeeld der «herinnering» nog niet ontwikkeld, de Phaedo wel. Drie gevaarlijke argumenten, waaruit een miskenning blijkt van Plato's werkwijze.

Plato geeft in zijn dialogen geen theorie zonder concrete aanleiding en achtergrond. Zijn schriftelijk werk is een navolging van Socrates' persoonlijk optreden: uitgegaan wordt van een historische of gefingeerde gedachte, welke uitgesproken wordt in een bepaalde situatie en milieu; Socrates toont dan door zijn critiek de invloeden van situatie en milieu op deze gedachte en verlost zodoende de spreker van zijn waandenkbeeld, soms ook, in zijn rijpere werken, voert Plato ons tot hogere beschouwingen. Maar hij maakt de theorie niet los van het milieu, waarin de dialoog speelt (over zijn latere werken spreek ik hier niet) of van het probleem dat aangesneden is <sup>1)</sup>. Nu is het zeer goed mogelijk, dat in een bepaalde situatie en probleemstelling een meer directe weg voert naar het theoretische hoogtepunt dan in een ander. Als

---

<sup>1)</sup> In zijn vroegere werken is Plato's psychologie van het denken sterker zijn logica. Maar dit is een kwestie van opzet, van methode, niet van gebrek aan methode, dus van zwakte, zoals o.a. Frye pag. 7 suggereert.

Plato in dat geval theoretische ballast met fijn gevoel voor maat terzijde laat, is er nog geen reden om aan te nemen, dat hij zijn lezers nog niet rijp acht voor deze theorie, nog minder dat zijn kennis op dat moment niet verder reikte. Zulk een geval hebben we m.i. in het Symposium. De uiteenzettingen worden ook hierin ten sterkste bepaald door het milieu en de omstandigheden: Agathon, winnaar van de tragedie-wedstrijd, heeft zijn vrienden uitgenodigd op een banket. Ook Socrates heeft hij geroepen, wellicht om met zijn dichter-wijsheid over hem te triompheren. Hij gaat althans in overmoed formeel een wedstrijd met hem aan in wijsheid. Zijn rede echter houdt hij in de geest der sophisten: het is geen deemoedig zoeken naar de ons te boven gaande waarheid, doch een vertoon van eigen kundigheid in het spreken, een pogen, de schijn te wekken, dat men de waarheid spreekt (Symp. 198E-199A). Socrates echter stelt het zoeken naar de waarheid voorop als noodzaak. In een kort dialectisch onderzoek toont hij de onjuistheid van Agathons uitgangspunten aan, doch uit consideratie voor zijn gastheer, die lichtelijk geirriteerd wordt, toont hij aan (in zijn tweegesprek met Diotima), dat de mens — dus ook Socrates — zijn wijsheid niet erlangt op eigen kracht, maar door invloed van een hogere macht, die in de mens werkt. Het is Eros, die de mens drijft tot vervolmaking van zijn natuur, tot eeuwige verwerving van het goede. Vanaf het eerste optreden van Diotima is het duidelijk, dat de wijsheid geschonken wordt aan hem, die zich deemoedig ervoor open stelt. Hij ontvangt haar, als door een inwijding in een mysterie. De voortgang dezer inwijding wordt uitgestippeld tot de hoogste wijding, de schouwing van het absolute. De methode der dialectiek, welke beoogt de binding van de geschonken ken-inhoud in de logische samenhang der begrippen, — komt niet ter sprake, doch is duidelijk te onderkennen in de voorbereiding op de hoogste wijding, waartoe men geraakt, wanneer men *in gestage aanschouwing gekeerd* naar de wijde zee van schoonheid (der kennis *ἐπιστήμαι*), vele schone heerlijke woorden voortbrengt in gedachte en overvloedende wijsbegeerte... (Symp. 210D, vert. v. Boutens). Dit moeizame, dialectische zoeken, dat gestuwd wordt door

het élan van de eros, wordt in de Phaedo nagegaan, eerst in theorie (zie de methode-verhandeling) en daarna in een praktisch voorbeeld naar aanleiding van de vraag naar de onsterfelijkheid van de ziel.

Beide wegen naar de wijsheid gaat de menselijke geest tegelijkertijd; de ene is niet denkbaar zonder de andere. De drang alleen van de eros, welke ons voert tot een evidente hypothese, kan ons, wanneer niet een methodisch onderzoek haar op de voet volgt, (zie bij 100A en D), doen afdwalen; doch hoe dit gebeurt, past niet uiteen te zetten in het Symposium, waar gevraagd is naar een *lofrede* op Eros en zijn goede invloed (vgl. Socrates' woorden in 198D). Het logisch denken daarentegen tracht dialectisch de juistheid onzer begrippen vast te leggen. Elke stuwung van de geest tot een hogere waarheid wordt gevolgd door een pijnlijk nauwkeurig onderzoek, zoals de methode-uiteenzetting in de Phaedo getuigt.

De weg van de eros voert dus niet in de praktijk, maar in theoretische abstractie, direct tot het hoogtepunt in de ideeënleer, zonder dat wijd en zijd dialectisch terrein wordt verkend. Vandaar dat de behandeling der ideeënleer in de Phaedo wel belangrijker is, doch meer in de breedte dan in diepte. Beide zwijgen zij over elkaar, doch zij veronderstellen elkaar: zoals in het Symposium het dialectisch onderzoek terzijde gelaten is, maar toch te onderkennen valt, zo is in de Phaedo de werking van de eros terzijde gelaten, maar toch te onderkennen. Wat de ideeënleer betreft, kan het Symp. dus evengoed gevolgd worden door de Phaedo, als voorafgegaan.<sup>1)</sup>

Het denkbeeld der «herinnering» wordt in het Symp. niet ontwikkeld, zij wordt zelfs niet genoemd. Zou men daarom het Symp. ouder achten dan de Phaedo, wat wil men dan zeggen van de Meno? Dat alle leren «herinnering» is, wordt hier bewezen: het denkbeeld is dus bekend aan Plato's lezers, al zal de Phaedo een veel diepgaander bewijs leveren. Dat het in Symp. geen rol speelt, — al is de plaats aan te wijzen, waar het althans had kunnen genoemd worden (de verwerving

---

1) Zo ook Robin (Théor. Am.) pag. 118.

van het begrip «uit d. w. z. na of naar aanleiding van de waarnemingen, vgl. Symp. 210 B met Phaedo 75 A), — hangt ongetwijfeld samen met Plato's beperking tot het onderwerp: de eros, gezien als een boven-menselijke macht, die de hele mens stuwt buiten zijn wil en inzicht om. Eros en «herinnering» hangen samen met elkaar evenals eros en dialectiek; de herinnering wekt de eros, en de eros de herinnering. Maar in het Symp. gaat het om de eros, die in de trant van de mythologische personificatie (door sommige aan Socrates voorafgaande sprekers was hij reeds genoemd de «grote» of «grootste» God 177 B, 195 A) beschreven wordt als de «grote Daemon», dus als een zelfstandig werkend wezen, verwekker van alle goeds. De Phaedrus daarentegen, die de eros beziet als een *μανία*, een vervoering van de ziel zelf, verbindt hem met de *ἀνάμνησις*, de (onbewuste) herinnering aan de in vroeger leven geschouwde ideeën, waardoor in dit leven de ziel vervuld wordt van verlangen (*ἔρως*), de drijfveer tot een hernieuwde bewustwording in de kennis.

Tenslotte: het is waar, dat de wijsgeer in de Phaedo hoger staat en Gode gelijk is, maar dan in zijn volkomen, ideale staat. Uitdrukkelijk echter zegt Plato in dit werk, dat deze staat op aarde niet bereikbaar is. In deze staat-op-aarde nu verkeert de filosoof, die ons in het Symp. voor ogen wordt gesteld: hij is nimmer de wijze, steeds de wijsgeer; hij staat onder de wijze Goden en boven de zich-wijs-wanende mensen, welke beiden geen wijsheid te begeren hebben.

Ook in dit punt zien wij dus geen reden om de chronologische volgorde der beide dialogen uit te maken, omdat geen van beide een voorbereiding is op de andere, doch elk een weg kenbaar maakt, die naast de andere loopt. Beide werken geven een aspect van de filosoof, elk onmisbaar voor het bereiken van de volmaaktheid. Evenmin als de ideeënleer van de één genetisch of didactisch tot de ander moet leiden, evenmin is het beeld van de filosoof in de één per se een inleiding op dat van de andere. Qua inhoud staan beide dialogen niet achter, maar naast elkaar.

Tenslotte veroorzaakt Brommer inzake de chronologie nog de grootste moeilijkheden <sup>1)</sup>. Zich beroepend op een passage

<sup>1)</sup> Zie Brommer pag. 5.

van Dionysius v. Halic. acht Brommer het een uitgemaakte zaak, dat Plato ten behoeve van zijn onderwijs tot aan zijn dood de dialogen om- en bijwerkte. Er zouden dan latere veranderingen te vinden zijn in vroegere werken en vroegere delen in latere. Zo is in de *Phaedo* de methode-verhandeling (101 Dsq.) van latere datum. Misschien moet men, volgens Brommer, ook in *Symp.* 209E een latere invoeging zien. Het is een plotseling overgang, waarbij Diotima twijfel uit, of Socrates haar verder nog wel zal kunnen volgen. Brommer ziet hierin, zoals vele anderen, een aanduiding, dat Plato zich bewust is dat zijn hogere schouwing van later niet aansluit bij de Socrates van de rest van het werk. Zelfs is de introductie van de priesteres Diotima op zich al een overgang tot een leer, die niet in het voorafgaande besloten en niet eruit af te leiden is, aldus ongeveer Brommer.

Het beroep op Dion. v. Halic. is ongetwijfeld te aanvaarden. De praktische waarde ervan wordt echter m.i. tot een minimum gereduceerd, alweer tengevolge van Plato's werkwijze: hij ontvouwt in zijn geschriften de ontwikkeling van het denken. Hij gaat vaak uit van een min of meer primitief niveau en klimt geleidelijk op, zo hoog als mogelijk is, ook al kan deze ontwikkeling niet voeren tot de hoogte, waar Plato zijn wil. Is dan een abrupte wending noodzakelijk of heeft een abrupte wending Plato zelf verder gebracht, dan geeft hij daarvan een weerslag in zijn werk. Zo weerspiegelt menige dialoog de ontwikkeling van het denken. Een goed voorbeeld levert ons de *Meno*. Het eerste deel stelt ons voor de zoveelste maal voor ogen, hoe het denken verlost wordt van de invloed der gangbare meningen en van zijn contradicties, tot op het moment dat de geest, ontdaan van zijn waanvoorstellingen en zijn zelfverzekerdheid, een verlamming (*Meno* 80A) of duizeling (*Euthyphro* 11B) voelt, en hij zich uit, nu niet in een bewering, maar in een vraag. Zover kon nu Socrates komen; het is schijnbaar een dieptepunt, maar in werkelijkheid was het zijn hoogtepunt: het bewustzijn van onwetendheid, het gevoel van een leegte in de geest (*Resp.* 585B). Het antwoord op de vraag, die uit de van alle waandenkbeelden verlorene geest opwelt, («... hoe kun je iets zoeken, Socrates, waarvan

je in het geheel niet weet, wat het is?... en al heb je het nu werkelijk gevonden, hoe kun je dan weten, dat dát het is, wat je niet wist? (zie Meno 80D) wordt niet ontwikkeld, niet afgeleid: het is geopenbaard, ons medegedeeld door geesten, die uit bovenmenselijke bronnen putten: priesters en dichters, die hun wijsheid, zoals Plato het o. a. in de Phaedrus zal zeggen, erlangen in een vervoering, door een gave Gods. Zo moet men m.i. ook de ruptuur verklaren van Symp. 209E. Wat dan volgt, gaat het menselijke denken te boven. Het is de plotselinge openbaring van het volmaakt Schone, ons medegedeeld door de priesteres Diotima, wier lagere openbaring en, aan dit punt voorafgegaan, men eveneens verkrijgt door een inwijding: door de erotische vervoering; de hoogste vervoering echter is slechts aan zeer weinigen beschoren. (vgl. Ep. VII 314E).

Onnodig is het derhalve, waar Plato een plotselinge overgang in het denken wil voelbaar maken, een scheiding wil maken tussen onvolmaakte en volmaakte kennis, een scheiding te zien tussen vroeger en later werk. Ook een beroep op het gebruik (vóór de plotselinge wending) van uitdrukkingen, die kenmerkend zijn voor de vroegere periode (Brommer pag. 5), is m.i. zwak. Het is een trekje van Plato's meesterschap, dat hij zijn termen aanpast aan het denkniveau, waarin hij zich verplaatst, of aan de persoonlijkheid die hij laat spreken. Men denke aan de Menexenus, aan de sublieme imitaties in het Symposium van persoonlijkheden als Eryximachus, Aristophanes en Agathon, aan de drie redevoeringen in de Phaedrus, aan wijdlopende verhandelingen van sophisten als Protagoras, Gorgias, Hippias en Prodicus.

Het moge nu duidelijk zijn, waarom wij beide werken in hun geheel beschouwen als producten van eenzelfde periode. In beide nu beschrijft Plato een filosofische levenshouding. Hij beperkt zich niet tot een theoretische fundering, maar geeft deze een concrete achtergrond door de beschrijving van een filosofisch leven, een historisch voorbeeld, dat de theorie verduidelijkt en tevens door haar verduidelijkt wordt. In beide werken kiest Plato een en hetzelfde voorbeeld: Socrates, zijn onvergetelijke leermeester. In de Phaedo staat hij



voor de dood, in het Symp. beweegt hij zich vrij door het leven en levert zijn aandeel op alle gebieden van het maatschappelijk bedrijf. In de Phaedo is men geneigd een pessimistische strekking te zien: in het dualisme lichaam-ziel en waarneembare-denkbare wereld wordt het lichaam beschouwd als een kerker en kluis voor de ziel, waardoor zij verbonden is met de zintuigelijke wereld, die, wanneer de ziel haar leven in dienst stelt van het lichaam, door haar gezien wordt als de enige werkelijkheid, als de samenvatting van alle waarden; indien zij zich zo kluistert aan het lichaam, leeft zij als het lichaam, eeuwig dolend in de warrelingen der dingen, ook na de dood. Zij zal de waarheid, die boven alle wisselingen verheven is, nooit zien. Haar enige uitweg is, dat zij zich ontworstelt aan de werking van de zinnen en begeerten, en haar oordeel er boven verheft. De Phaedo houdt ons de noodzaak voor, te breken met het leven, in de oefening der gedachte (aldus Moreau, *Idéal*. 442). Daarentegen zien sommigen in het Symp. een optimistische wending: een nieuwe richting, zoals Kelsen (pag. 98) zich uitdrukt, welke terugvoert in de wereld, in staat en maatschappij. Er zou in dit werk geen tegenstelling zijn van het zintuigelijke en het geestelijke. Het zintuigelijke is «Vorstufe und Grundlage» van het geestelijk leven (Ritter, pag. 56). «Die Lebensfeier wird zum Hymnus, in dem kein Ton des Leidens mitklingen darf» (Barth, 45). De wending tot de waarheid is hier niet een afwending van het leven, van het zintuigelijke. Hier is continuïteit van leven en gedachte.

Deze bevindingen zijn de eerste drijfveer geweest tot ons onderzoek. Het heeft zijn nut de levenshouding van de Phaedo in het juiste licht te zien, wil men ontkomen aan de door Plato gewraakte fout, dat ons denken de momentele indruk der zintuigelijke ervaring op het hoge voetstuk plaatst, waarop de algemene geldigheid van het verstandelijk oordeel behoort te staan. Tot deze fout geeft Plato's litteraire werk aanleiding, doordat de er in uitgesproken gedachten in hoge mate door de concrete situatie bepaald zijn en zodoende een betrekkelijke geldigheid hebben. De behandeling van de vraag, in hoeverre een uitgesproken oordeel juist is, kan men ver-

wachten van een wijsgerig tractaat, maar niet van een Platonische dialoog, waarin naar Socratische trant de weerlegging van een geuite bewering naar de vorm bepaald wordt door het denken, milieu en omstandigheden van wie weerlegd wordt, al blijft de wezenlijke inhoud daarvan onafhankelijk. Plato is zodoende in zijn litteraire werk een dramaticus, maar een dramaticus, die filosoof is.

Wie de betrekkelijke zin der woorden uit het oog verliest, stuit op «tegenstrijdigheden» in Plato's werken, dezelfde tegenstrijdigheden, welke Plato signaleert in het op de zintuigelijke waarneming afgaande denken. Zodoende plaatst hij zich voor de noodzaak, verklaringen te zoeken voor de tegenstrijdigheden. Veelal tracht men lijnen van denk-ontwikkeling op te sporen <sup>1)</sup>, soms zelfs een verandering van «stemming» aan te nemen. Op onze mening over dit laatste argument willen wij hier niet vooruitlopen. De eerste verklaring wordt in het onderhavige geval reeds na al het voorafgaande buitengewoon onwaarschijnlijk, temeer daar de levensvizies van Symp. en Phaedo (werken, die uit dezelfde tijd stammen), zowel vóór die tijd als daarna in verschillende passages aanwijsbaar zijn.

Met het oog op dit alles nemen wij ons voor, de ascetische levenshouding van de Phaedo nader te onderzoeken, teneinde mogelijk een bijdrage te leveren tot het juiste begrip van Plato's gedachte. Het is duidelijk, dat we, op grond van de betrekkelijke zin der woorden, Plato's text op de voet moeten volgen.

Onder ascese verstaan wij de oefening, de geregelde inspanning, welke de mens zich getroost om de neigingen te bevechten, welke hem belemmeren in het streven naar zijn menselijke volmaaktheid. Ascese treedt op, waar sprake is van een dualiteit, een onderscheiding, — zo niet scheiding, — van twee heterogene elementen in de menselijke natuur, het geestelijke en het lichamelijke, het ene beschouwd als het «hogere», het wezenlijke, het andere als het lagere in de mens, beide strevend naar eigen goed, beide met de neiging de ander te overheersen.

---

1) Over voor- en tegenstanders der ontwikkelingstheorie raadplege men: Hendericks pag. 523.

Ascese-leer wordt bepaald door de visie omtrent het wezen van beide elementen, het hogere en het lagere, in hun onderlinge verhouding, hun afhankelijkheid van elkander en hun zelfstandigheid. Doch aangezien elk wezen werkt overeenkomstig zijn natuur, komt de mate van afhankelijkheid en zelfstandigheid uit in de werktuigen van beide elementen. De werkingen van de geest zijn denken en willen, de overeenkomstige van het lichaam heten zintuigelijk waarnemen en begeren. Een volledige ascese-leer houdt dus tevens de bepaling in van de verhouding van denken en willen tot zintuigelijk waarnemen en begeren.

Ook in de objecten van denken en willen enerzijds en van zintuigelijk waarnemen en begeren anderzijds zal de wezenlijke verhouding tussen de twee heterogene elementen in de mens tot uiting komen. Hun onderlinge afhankelijkheid en hun zelfstandigheid zal een verklaring vinden in de betrekking, welke in beide objecten bestaat.

Voor Plato is zelfs deze betrekking tussen beide objecten van principieel belang. Volgens hem is voor de mensengeest het wezen der ziel niet in zich te kennen, doch wel in haar uitingen, in de objecten, waarop zij zich richt, in de wereld, waarin zij bij voorkeur verwijlt, m.a.w. in haar drang naar wijsheid: zo leert men het best haar ware aard kennen (Resp. 611E-612A). In zijn theorie over het wezen dezer objecten vindt hij dan ook de grondslag voor zijn argumenten over het wezen der ziel en over de juiste levenshouding. In de *Phaedo* stapt hij van dit procédé eerst af, wanneer de ontoereikendheid der redenering-naar-analogie is gebleken door de verkeerde toepassing van Simmias, maar vooral door de correcte toepassing van Cebes, waarmee deze alle voorafgaande argumentaties teniet doet. Eerst dán tracht hij het wezen der ziel zelf te benaderen, alweer met behulp van de ideeënleer. Deze ideeënleer heeft in de *Phaedo* een dienende functie: zij is de basis voor zijn kennis- en zieleleer en daarmee voor zijn ascese. Plato beperkt zich in zijn uiteenzettingen over de idee tot datgene, wat voor het onderwerp dienstig is.

Is deze beperktheid een graadmeter voor de ontwikkeling

van Plato's denken in de tijd van het ontstaan van de dialoog? De studie van de *Phaedo* maakt dit m.i. zeer onwaarschijnlijk; het zal genoegzaam blijken, waarom. De keuze echter der tegenspelers van Socrates is voor de beantwoording der gestelde vraag reeds van belang: zij zijn twee Pythagoreërs, mensen dus van een zeker denk-niveau, voor wie de principes, waarop Plato zijn ascese steunen zal, van meet af aan onaanvechtbaar zijn, maar die een philosophische scholing ontberen, blijkens het argument van Simmias. Van de andere kant zijn enige filosofen van naam wel aanwezig bij de gesprekken op Socrates' laatste levensdag, maar zij zwijgen. Dit maakt duidelijk, dat Plato een zeker intellectueel doch niet-geschoold publiek wil winnen voor zijn denken. Sinds kort is hij leider der Academie. De betekenis van zijn beginselen voor het maatschappelijk leven wordt nu in enige werken aangetoond, o. a. in *Phaedo* en *Symposium*.

Wanneer de ascese-leer de wezenlijke afhankelijkheid en de zelfstandigheid der twee heterogene elementen in de mens heeft vastgesteld, leert zij ons, hoe hiernaar te leven. Hierin vindt zij de vraag terug, waarvan zij uitging, en tevens haar bekroning. Zij heeft tot taak, de onderling afhankelijkheid der twee elementen binnen de door de natuur gestelde perken te houden, en te voorkomen, dat de afhankelijkheid leidt tot slaafse onderworpenheid, hetgeen de zelfstandigheid teniet zou doen. Indien men de juiste maat uit het oog verliest, komt men tot verslapping óf tot onnatuurlijke gestrengheid. Welke maat Plato in de *Phaedo* houdt, willen wij trachten vast te stellen.

We zoeken in beginsel naar Plato's theorie. Menige moderne interpreet zal dit niet willen billijken. Men zal erop wijzen, dat de dialogen geen afgerond systeem bieden, maar veeleer ons leren, welke «esprit» voorwaarde is voor het bereiken van waarheid in de wetenschap en van goedheid in onze handelingen (aldus ongeveer Rivaud 126). Men moet, volgens Henderickx (pag. 524), de dialogen zien als «gelegenhedsgeschriften, bestemd voor oningewijden», en niet trachten zijn gedachten «in een systeem vast te schroeven». Wie zo spreekt, heeft gelijk, maar toch willen wij nagaan, of deze dialogen in

theorie van elkander verschillen. Alvorens het tegendeel gebleken is, zijn we geneigd aan te nemen, dat er geen tegenstrijdigheid zal bestaan, want Plato schreef voor een groot publiek om het bekend te maken met zijn doctrine en zodoende leerlingen te werven voor zijn school. Hieruit zijn twee conclusies te trekken, welke elkander in evenwicht dienen te houden. Ten eerste: deze dialogen hebben een minder technisch karakter dan de latere, die uitsluitend ten behoeve van het school-onderwijs geschreven zijn. Maar ten tweede: het zou ongerijmd zijn, indien Plato de eenheid van zijn leer veronachtzaamde in werken, welke deze leer moesten bekend maken. Trouwens: wat Plato schreef nadat hij zijn leer gevormd had, heeft ten dele een leerstellig karakter en men kan niet twifelen, welke persoon Plato's leer verkondigt en bespreekt: het is Socrates, dien Plato voorstelt als de geestelijke vader van zijn ideeën <sup>1)</sup>.

Voor zover ons bekend is, werd de *Phaedo* onder dit opzicht nog niet volledig bestudeerd <sup>2)</sup>. Wel werd Plato's ascese vele malen, onder een of ander aspect, beoordeeld in enkele woorden, waarin een of ander discrepantie met andere teksten werd signaleerd of verklaard <sup>3)</sup>. Deze opmerkingen hebben ons uitnemende diensten bewezen, maar het is duidelijk, dat een breedopgezette studie der ascese van de *Phaedo* daardoor niet overbodig is geworden. Ongetwijfeld ware het van belang geweest ook het *Symposium* woord voor woord te bestuderen onder dit opzicht. Niets was ons liever geweest. Omstandigheden echter hebben ons genoopt hiervan voor het oogenblik af te zien. Wij hopen in dit euvel enigermate te voorzien door op gewichtige punten onze aandacht ook op het *Symposium* te richten, evenals over andere werken van

1) Zo ook o. a. Cornford (*Theory of Knowledge*, pag. 2). en Schaerer (*Question Platon*, pag. 46.)

2) De studie v. Reino Palas («Die Bewertung der Sinnenwelt») komt ons ons onderwerp het meest nabij, doch bestudeert alle werken van Plato onder 'n veel ruimer opzicht. Wij hopen op ons kleine terrein aan inhoud te winnen, wat wij aan uitgebreidheid verliezen.

3) Men raadplege: Jaeger, *Paideia* II 232; Ritter (*Pl. Liebe*) 56; Barth (*Eld. und Ps.*) 40; Robin (*Platon*) 90; Pétremont 118; en anderen, die in de loop van deze studie genoemd zullen worden.

Plato, die verduidelijking kunnen geven of van de Phaedo kunnen krijgen.

Zoals gezegd is, zullen we Plato's text op de voet volgen, maar we doen dit in paraphrase, waardoor we de gelegenheid hebben tot in kleinigheden het bijkomstige ter zijde te laten. Slechts waar nodig, geven we een letterlijke vertaling tussen aanhalingstekens. De text, die wij in principe volgen, is die van Hermann-Wohlrab. Ook die van Burnet e.a. werd nauwkeurig geraadpleegd en eventueel benut.

---

## HOOFDSTUK I.

### *Situatie en milieu.*

We zullen het verhaal lezen van Socrates' woorden en daden op zijn laatste levensdag. Hiernaar wordt gevraagd door een zekere Echecrates. Diogenes Laërtius (VII 46) vermeldt hem als lid van de Pythagoreische kring van Phlius, gelegen in het N. O. van de Peloponnesus. De jeugdige Phaedo uit Elis bezoekt, wellicht op zijn reis van Athene huiswaarts Phlius niet lang na Socrates' dood. Bij deze gelegenheid stelt Echecrates hem de vraag: «Wat was het, dat hij sprak vóór zijn dood, en hoe stierf hij?» (57 A, vgl. 58 E). De schrijver heeft zodoende de gelegenheid, zijn filosofische beschouwingen te onderstrepen, te illustreren aan de hand van het doen en laten van zijn held. Het is hetzelfde procédé als in het Symposium. Deze werken behoren tot die, waarin een filosofische leer wordt gegeven als hypothese ter verklaring van levenservaringen. In latere werken wil Plato deze hypothese zelf aan een diepgaand onderzoek onderwerpen, teneinde te kunnen vaststellen, in hoeverre de hypothese op zichzelf juist is, afgezien van de door haar geboden verklaring der ervaringen. Dan heeft de dramatiek haar betekenis in de dialoog goeddeels verloren en blijft er practisch een zuiver theoretische verhandeling over.

Phaedo wordt terstond bereid gevonden een omstandig relaas te geven van die laatste dag, want, zo zegt hij, «nooit is mij iets aangener dan in gedachte met Socrates bezig te zijn, hetzij ik zelf vertel, hetzij ik luister naar het verhaal van een ander» (58 D). In deze woorden horen we tevens een verklaring van de rol, die Socrates speelt in Plato's litteraire oeuvre. Zijn levenswandel, en vooral zijn dood heeft Plato zozeer

aangeprepen, dat de figuur van zijn leermeester hem niet meer uit de gedachten wilde, afgezien nog van de directe invloed, welke Socrates op Plato's denken heeft gehad.

Phaedo's Pythagoreische toehoorders kunnen zijn toewijding begrijpen, want ook hun belangstelling voor Socrates is van diezelfde aard (58 D). Willen wij deze woorden van Plato ernstig nemen — en niets pleit daartegen —, dan blijkt hieruit, dat Socrates' ideeën en werken grote belangstelling genoten van de kant der Pythagoreërs. Mogelijk ontsproot deze belangstelling voornamelijk uit religieuze overwegingen. Bezien wij in dit verband de reden, waarom — volgens het verhaal van Phaedo — in strijd met de gewoonte in Athene na Socrates' veroordeling nog zo lange tijd verliep vóór zijn terechtstelling. Juist was een gezantschap onderweg met het heilige schip naar Delus, een jaarlijkse daad uit dankbaarheid voor de redding der «twee maal zeven», die onder leiding van Theseus naar Creta voeren om geofferd te worden aan de Minotaurus (58 AB). Tot aan de terugkeer van het schip in Athene was de stad rein: geen terechtstelling mocht plaats hebben. Deze tijd nu werd in dit geval zeer gerekt, doordat tegenwinden het schip de vaart belemmerden. Het is Apollo van Delus, aan wie indirect dit uitstel te danken is. We mogen hier wel op twee punten wijzen, die Burnet (bij 60 D) naar voren brengt: «Apollo van Delus was speciaal de God der Pythagoreërs en hij is te vereenzelvigen met de God van Delphi, aan wiens dienst Socrates zich blijkens Apologie 23 B gewijd achtte. Zij werden vereenzelvigd in de openbare eredienst te Athene». <sup>1)</sup>

Zijn lang verhaal vangt Phaedo aan met de algemene indruk weer te geven van die ganse dag: er vloeiden die dag tranen, maar niet bij Socrates: deze leek een gelukkig mens, te oordelen naar zijn gedragingen en naar zijn woorden. Dat was van menselijk standpunt niet te begrijpen. Men kreeg de indruk, dat ook in zijn dood een Goddelijke hand hem bestuurde, evenals hij in heel zijn leven onder Goddelijke invloed had gestaan. Zo iemand, dan zou hij zeker in het hiernamaals gelukkig zijn (58 E). De andere aanwezigen echter konden

1) Burnet verwijst hier naar: Farnell, *Culte of the Greek States* IV p. 110.



hun tranen niet inhouden, vooral Apollodorus niet (59 A).

Op belangrijke plaatsen zullen wij nog menigmaal eraan herinnerd worden, dat Socrates' houding tegenover de dood met enig redelijk argument niet verklaard kan worden. Het menselijk denken is niet in staat te komen tot volledige kennis van de werkelijkheid. Socrates' houding berust ook niet op deze kennis, maar op een inzicht, dat uit bovenmenselijke bron afkomstig is. Zij is daardoor voor Plato een ervaring, die hem wijst naar de realiteit van een andere, ongeziene wereld van de Godheid, welke wereld hij poogt te vatten met de rede.

Als Phaedo verteld heeft, dat de overige aanwezigen diep onder de indruk waren van wat ze beleefden, wordt hem door Echecrates verzocht, de overigen te noemen. Slechts enkelen boezemen ons belang in, omdat zij een rol zullen spelen in het verhaal of in het dispuut. Daar is Crito, Socrates' toegewijde vriend, die de aardse belangen van zijn meester vurig behartigde, maar diens gedachten en wijsgerige onverschilligheid voor dit leven niet kon begrijpen.

### *De Phaedo geeft Plato's leer.*

«Plato, meen ik, was ziek» (59B). De schrijver houdt zichzelf buiten het gesprek, zoals hij naar zijn eigen getuigenis ook niet aanwezig was bij het historische feit, dat verhaald wordt. Aristoteles getuigt, dat zijn litterair werk geen historische betrouwbaarheid garandeert, maar een dramatisch karakter heeft (zie Poet. 1447 b9 sq.). Weinig aanhang heeft Burnet kunnen vinden voor zijn theorie, dat de leer van de Phaedo toe te schrijven is aan de historische Socrates. Plato's hoofddoel is, een wijsgerige leer te geven als verklaring van historische ervaringen, die hem tot die leer gebracht hebben. Hij geeft deze leer Socrates in de mond, daarmede eer bewijzend aan zijn meester, uit wiens denken en levenswandel deze leer is voortgekomen. De argumenten zijn niet alle van de historische Socrates, maar hun sententie is essentieel Socratisch. «Het is de Socrates, zoals hij geweest zou zijn, indien hij zijn gehele natuur had uitgeleefd». (Rivaud pag. 139. <sup>1</sup>)

1) Cf. De Vogel «Keerpunt» hfst. 2 : Diès I pag. 163 ; Cornford «Division» pag. 209 ; Hartmann «Aprior» pag. 227, 230 ; Bréhier, Hist. Phil 111.

### *Maar Plato beperkt zich.*

Antisthenes wordt genoemd, maar treedt, evenals Euclides van Megara, die aanstonds onder de vrienden van buiten de stad vermeld zal worden, niet op de voorgrond. Dit is voor ons, gelijk wij in de inleiding reeds ter sprake brachten, een aanwijzing omtrent het niveau, waarop het gesprek zich gaat bewegen: geen disputen van geleerden wachten ons, maar gesprekken, waarin ontwikkelde jongeren (Simmias en Cebes uit Thebe) de meester vragen om bezwering van hun innerlijke onrust. Deze twee zijn niet filosofisch onderlegd. Hun kennis is niet door dialectische oefening vrijgemaakt van de gangbare mening en persoonlijke ervaring. Plato toont in de *Phaedo* het begin van de verheffing van de geest. Het vervolg zal in ruwe trekken geschetst (101 D-E), maar niet in de *Phaedo* daadwerkelijk beleefd worden: de dood van Socrates verhindert dit.

Euclides en Antisthenes zouden hun woord willen doen, wanneer deze grondslagen der filosofische opleiding zelf in het geding kwamen. Een doctrinair debat zou dan het gevolg zijn van hun afwijkende mening. Plato heeft zich echter in de *Phaedo* beperkt, zoals nog meer zal blijken.<sup>1)</sup>

#### *Situatie en Milieu.*

Behalve vele stadgenoten, waren er ook enige vreemdelingen: de eersten, die genoemd worden, zijn de twee voornaamste tegenspelers van Socrates: Simmias en Cebes, twee Pythagoreërs uit Thebe. Simmias had, blijkens *Crito* 45B, voldoende geld bijgedragen om de ontvluchting van Socrates uit de gevangenis te bekostigen. Cebes was bereid hetzelfde te doen. Aan belangstelling van de zijde der Pythagoreërs voor de Atheense wijsgeer heeft het niet ontbroken. Van de andere kant zien we vooral in *Phaedo* en *Republica* (afgezien van werken uit latere tijd) de grote invloed, welke de Pythagoreïsche wetenschap gehad heeft op Plato's denken. Het is duidelijk, dat beide feiten niet los van elkander staan.

Toen de leerlingen die laatste dag vroeger dan gewoonlijk bij Socrates kwamen, troffen zij er nog diens vrouw en

1) Op de betekenis van het stilzwijgen van beide grootheden heeft Schaerer (*Comp. du Ph.* p. 12-15) gewezen. Of hij echter onze verklaring van dit feit ten volle wil onderschrijven, weten wij niet.

kinderen. Zij hadden blijkbaar de nacht bij hem doorgebracht. Nu moesten ze afscheid nemen tot de avond (zie 116 B), om de vrienden onder elkaar te laten in hun philosophische gesprekken. Als de vrienden binnenkomen, jammert Xanthippe luid, (zoals vrouwen doen), dat Socrates nu voor het laatst met hen zal spreken. Het is haar te machtig geworden en Socrates vraagt Crito haar naar huis te laten brengen. Dit doen dan enige dienaren, waarbij zij veel misbaar maakt. (60 A).

Velen hebben aanstoot genomen aan dit verhaal en zien hierin een cynisme, dat Anthisthenes of Diogenes zou hebben gesierd. Dit misverstand is mogelijk te wijten aan een verkeerde opvatting van *ἀπάγειν*, dat hen doet denken aan een gewelddadig meevoeren. Een enkele blik in Liddell and Scott logenstraft deze opvatting. Socrates betoont hier zorg voor zijn vrouw: haar afscheid in de avond zal enkele uren duren; zij gaat nu naar huis; maar zij is uit haar evenwicht, zodat geleide gewenst is.

Haar heengaan heeft zeker betekenis voor het gesprek, dat Plato zich voornam weer te geven. Dit gesprek is slechts mogelijk, indien de affectie wordt beheerst door de rede; ja, het zal ons juist leren, waarom deze beheersing noodzakelijk is. Het «kind-in-ons» moet zwijgen of tot zwijgen gebracht worden. Dit is de zin van Xanthippe's heengaan: haar vrouwelijk gemoed kan in het komende gesprek niet zwijgen, zij zou door haar impulsieve interrupties het wekken der gedachte verhinderen. <sup>1)</sup>

Als zij heengegaan is, verheft Socrates zich van zijn rustbed, trekt zijn been op en wrijft de plaats, waar de boeien hem gekneld hebben, die zojuist geslaakt zijn. Het aangename gevoel, dat dit hem geeft, verbindt Socrates in gedachte met de voorafgaande pijn. Zij gaan steeds samen, staan in betrekking tot elkander, zijn in wezen iets betrekkelijks (60 B). Waar het ene is, komt het andere ook. Op dit punt heeft Plato menigmaal de aandacht gevestigd; hij deed het reeds in de Gorgias (495 E—497 D), om te bewijzen, dat het genot niet identiek is met het goede, aangezien het genot betrekkelijk

---

<sup>1)</sup> In deze zin verklaart Schaerer (Comp. du Phédon pag. 15-17) het heengaan van Xanthippe, welke verklaring ons zeer aannemelijk voorkomt.

is en het goede absoluut. Hij zal het nog doen in Resp. IX (583 B—586 E) en in Philebus (31 B—55 C). In Resp. zal hij slechts in grote lijnen, in de Philebus minutieus aantonen, dat de lichamelijke lust niet een zuiver genot kan zijn, aangezien het als voorwaarde heeft de onlust. Wáár genot is er alleen, indien het niet veroorzaakt wordt door een voorafgaand gevoel van onaangenaamheid, de behoefte: men heeft ook zintuigelijke waarnemingen, die een zuiver genot geven: waarneming van schone vormen, of van kleur, geluid of reuk.

Hier in de Phaedo blijft het bij een terloops gedane opmerking, die misschien de aandacht reeds moet richten op de onderlinge samenhang der tegendelen, waarvan meermálen sprake zal zijn <sup>1)</sup>, maar die in elk geval behoort tot de entourage, welke Socrates tot zijn onderwerp leidt:... als Aesopus die gedachte had gehad (n.l. over de verbondenheid van genot en smart), dan zou hij een fabel hebben geschreven van de Godheid, die die twee elkander vijandige elementen wilde verzoenen en daartoe hun uiteinden met elkander verbond, zodat ze elkander steeds opvolgden (-60 C).

De naam Aesopus herinnert Cebes aan iets: Socrates had verzen gemaakt door de fabels van Aesopus in versvorm te schrijven, en had een loflied op Apollo gedicht. «Met welke bedoeling?», vroeg men zich af. Enige dagen geleden nog had de fabeldichter Euenus dit gevraagd. Cebes verzoekt Socr. hem te zeggen, welk antwoord hij geven moet. (60 D). Socrates antwoordt, dat hij door dromen werd aangespoord de muzen-kunst te beoefenen. Hij wilde nu «rein van geweten» (*ἀποσιούμενος*, 60 E, 61 B) de dood ingaan. Aanvankelijk had hij gedacht, dat hij de philosophie moest blijven beoefenen, daar deze de hoogste was onder de muzen-kunsten. Maar herhaling van het droomgezicht had hem ertoe gebracht de meer volkse muzen-kunst te beoefenen: de dichtkunst. (61 B). <sup>2)</sup>

1) Zo Robin, Not. du Phédon, pag. XXII.

2) De vertaling van *ἐντείνας* met „door op muziek te zetten” (zie Burnet bij 60 D 1, vgl. E. Frank pag. 107) is m. i. foutief. De parallelplaats, welke Burnet aanhaalt (Protag. 326 B 1) gewaagt van *ποιήματα*... *εἰς τὰ κιθαρίσματα ἐντείνοντες*. Daar is sprake van reeds bestaande *ποιήματα*, gedichten. In Phaedo 60 D maakt Socrates *ποιήματα* door te *ἐντείνειν*, „in versvorm te brengen.”

### *Plato beperkt zich.*

Men ziet hier de wijsgeer, zich in geweten gebonden achtend door een droom. Ook in Apol. 33C en Crito 44A gelooft Socrates in dromen. Zij zijn een der middelen van de Godheid om de mensen hun wil kenbaar te maken, evenals orakels. In de Timaeus <sup>1)</sup> geeft Plato een beschouwing over de droom, die dit geloof rechtvaardigt. Men leest in 71E: « . . . zij die ons maakten, . . . hebben in dat (lagere) zieledeel, opdat het langs enigerlei weg met de waarheid mocht in aanraking komen, het orgaan der voorspelling zijn plaats gegeven. Niemand, bij zijn verstand zijnde, brengt het tot ware en goddelijke voorspelling, maar hetzij in de slaap, wanneer hij in zijn denkvermogen belemmerd is, of wanneer hij door een ziekte of door een goddelijke bezetenheid uitzinnig is geworden » (vert. Jan Prins).

Zo begrijpen wij, dat Plato alle zwakke, onvolmaakte, menseelijke kennis vergelijkt met een droom. Zij deelt ons wel de waarheid mede, maar in een vage vorm. Slechts wie volmaakte kennis heeft, kan de betekenis van de «droom» verduidelijken. Men leze nog Tim. 72A: «Wie nog in staat van verdwazing verkeert, diens werk is het niet, wat door hem gezien of gehoord wordt te beoordelen, want terecht luidt een oud gezegde, dat het behandelen van eigen zaken en het kennen van zichzelf slechts toekomt aan wie zich beheerst . . . » (vert. J. Prins).

Het is opmerkelijk, dat Plato het uitspreken van de voor hem karakteristieke ideënleer eveneens vergelijkt met het dromen, althans in de Cratylus, waar hij tegenover de homomensura-regel van Protagoras (volgens welke het zijn der dingen varieert van subject tot subject) stelde het objectieve zijn, permanent en identiek met zichzelf, en onafhankelijk van subjectieve interpretaties. (Crat. 385E-386E). Aan het slot van dit werk wordt als in een droom de leer uitgesproken,

---

1) Evenals Plato in de Phaedo aan Socrates Platonische theorieën in de mond geeft, voorzover deze af te leiden zijn uit het denken van de historische Socrates, zo geeft Plato in de Timaeus m. i. aan de hoofdpersoon, de Pythagorëer Timaeus, Platonische beschouwingen in de mond, voor zover deze afgeleid of af te leiden zijn uit Pythagoreïsche wetenschap. Evenals het dus onjuist is de theorieën van de Phaedo toe te schrijven aan Socrates en niet aan Plato, zo is het onjuist de theorieën van de Timaeus niet aan Plato toe te schrijven, maar aan de Pythagorëer. Cf. Moreau «Idéalisme» pag. 465 en A. Rivaud, «Notice du Tim.» (G. Budé) pag. 3-5.

waardoor het bestaan van kennis verklaard wordt: er bestaat een *καλόν*, een *ἀγαθόν*, dat niets anders is dan dit . . . en zo afzonderlijk van ieder wezen; bestaat deze realiteit niet, dan is er geen kennis . . . (439A-440B).

In de *Cratylus* wordt nog slechts de suggestie gedaan omtrent de bestendige objecten en de bestendige kennis. Het blijft hier bij een denkbeeld, zonder verder onderzoek naar zijn waarde. Het bestaan der ideeën wordt slechts als mogelijk geopperd. In andere werken, waarin Plato zijn leer over het wezen der idee ontwikkelt, noemt hij de kennis der waarneembare dingen (zonder kennis der idee) een droom (*Resp.* 476C, 520C). Wie niet alleen de schone dingen aanneemt, maar ook het bestaan van het schone-zelf, leeft in de werkelijkheid (*eod. loco*). Inderdaad is voor Plato het bestaan van ideeën een zekerheid geworden, waarvan hij later met klem zal getuigen, omdat dit beginsel de enige mogelijkheid biedt ter verklaring van de kennis en het denken, welks bestaan wij ervaren (*Parm.* 135 BC). Tot deze volstrekte zekerheid komt men in de *Phaedo* nog niet. De leer biedt een uitgangspunt, dat de opgeworpen moeilijkheden oplost; Plato steunt op haar evidentie; maar zij wordt op zichzelf nog niet verantwoord. Alle theorie van de *Phaedo* geeft volgens Plato inzicht in de waarheid, maar nog niet het klare inzicht, doch dat van de dromer. Het is wel een inzicht, dat onze onrust en vrees bedaart en dat ons leiden kan ten goede, evenals de «ware mening» in de *Meno* (97A-98A). Maar de mens kan zich nog geen rekenschap geven van die kennis, evenmin als de dichter of de waarzegger; hij is zich daardoor bewust van de ontoereikendheid ervan (vgl. *Phaedo* 101 D) en streeft naar vervollediging der kennis, waardoor hij zijn vorige inzichten kan motiveren óf corrigeren. Dan leeft hij niet meer in droom, maar in werkelijkheid.

### *De Filosoof en de dood.*

Dat nu moet Cebes aan Euenus zeggen, dat Socrates zijn verzen heeft gemaakt op aansporen van een droom. Hij moet hem groeten en zeggen, dat als hij verstandig is, Euenus hem zo spoedig mogelijk moet volgen in de dood.

Hier valt Simmias in: . . . «voorzover ik hem ken, zal Euenus

zeker niet bereid zijn ũ te volgen.» «Hoezo?», vraagt Šocr., «is Euenus dan geen filosoof?» [-61C].

Dit, tot een Pythagoreër gezegd, beduidt iemand, die een bijzondere levenswijze volgt (zie Resp. X 600B). Simmias moet hier gebloed hebben, want hij aanhoort een meester! Plato bedoelt hier, dat de Pythagoreërs een zeer verheven levenswijze volgen, maar het wezen ervan niet begrijpen, getuige Simmias' tegenwerping. De schrijver zal in deze dialoog een verdieping geven van het Pythagoreïsche inzicht, het voerend tot de uiterste consequenties: . . . als Euenus werkelijk een filosoof is, dan zal hij Socrates in de dood willen volgen (61C).

Het is Plato's bedoeling, dat de toelg van de filosoof bij analyse van die aard zal blijken te zijn, dat de volledige verwezenlijking van zijn ideaal (d.i. de volledige verwerving van kennis) de scheiding veronderstelt van ziel en lichaam en dus de dood (cf. 64C). Voorzeker is Plato niet ontrouw geworden aan Socrates' ideaal: de verwerving der deugd. Maar dit einddoel is slechts bereikbaar in de verwerving der kennis. Dit Socratische intellectualisme heeft hij gehandhaafd, zoals nog blijken zal. De denk-arbeid nu zal in zekere zin de bevrijding blijken te beogen van de ziel, haar verlossing (zoveel mogelijk) van het lichaam, haar op-zich-staan in het denken. En daarom kan men deze denk-arbeid naar analogie noemen een streven naar de dood. Men is veelal geneigd de Platonische zin van «denk-arbeid» radicaal te zien in het streven naar kennis van de idee. Maar het zal nog vaak aangestipt moeten worden, dat de kennis der idee middel is, om de dingen der wereld te kunnen kennen. Hiernaar gaat zijn hele levensarbeid uit. Welnu, juist in deze denk-arbeid ter verwerving van kennis van de dingen der wereld, kennis van het leven van individu en staat, — welke arbeid hij en zijn ideaal-filosoof verricht ter beheersing van het leven op aarde in het belang van zichzelf en van de gemeenschap, — zelfs in deze arbeid zullen we dezelfde elementen kunnen onderscheiden, waardoor hij te noemen is «een streven naar de dood». Op alle werken, waarin we Socrates' woord horen en zijn voorbeeld zien, is dit van toepassing, zodat we ook van de Socrates van het Symposium in dezelfde zin hetzelfde zullen blijken te kunnen zeggen: hij streeft naar de dood.

Men zal dus de filosoof niet moeten zien als iemand, wiens bewuste toelag het is inletterlijke zin te sterven. Daarnaast gedraagt hij zich niet, zodat «de (werkelijke) zin van zijn streven naar de dood aan de massa ontgaat» (64B). Hij tracht immers dit leven op aarde niet te veronachtzamen, maar te ordenen naar zijn redelijke en zedelijke maatstaven.

Tumarkin echter, die aan de onsterfelijkheidsgedachte van de Phaedo een afzonderlijk artikel van Neo-Kantiaanse strekking wijdt, gaat te ver, wanneer zij beweert, dat Plato in de Phaedo niet de werkelijke dood bedoelt, maar slechts «een symbolische». Zij ziet de hele beschrijving van de Phaedo over het leven na de dood louter als een allegorie voor de scheiding van ziel en lichaam in het zuivere denken (Tum. pag. 67). Deze bewering staat zwak, daar zij niet gesteund kan worden door objectieve bewijzen in de text. Daartegenover staat bijna iedere regel van de Phaedo, waarin letterlijk gesproken wordt over de dood en over zijn voorbereiding in dit leven door de bevrijding van de ziel uit de banden van het lichaam. Wel is het doel van alles de bepaling van de juiste levenshouding, maar deze wordt bepaald met het oog op het leven hiernamaals. Dit laatste is niet alleen voorbeeld, maar ook reëel en fundamenteel uitgangspunt. Ware het alleen beeld, dan had het geen betekenis als argument, en verviel alle zin der onsterfelijkheidsbewijzen als zodanig. Bovendien: waar Plato een allegorie aanwendt, introduceert hij haar als een «vergelijking» (bv. Phaedr. 246 A, Resp. VII 514 A). Waar hij een mythologisch gegeven filosofisch interpreteert, maakt hij dit kenbaar door uitdrukkingen als „ὡς ἀληθῶς,” „τῷ θνῦ” e. derg. <sup>1)</sup> Wanneer Plato nu in de Phaedo spreekt over de dood en het voortbestaan, ontbreekt een dergelijke aanduiding. Ook hier in 61 C spreekt hij zonder meer over de dood, waarin Euenus hem zal willen volgen, evenals in het vervolg: «Waarschijnlijk zal hij echter niet geweld aan zichzelf plegen, want dat is verboden, zegt men». Het denken is sterven, in zekere zin. Dood n.l. is scheiding van ziel en lichaam (64 C). Dit is ook het denken: hierin tracht de ziel zelfstandig te staan tegenover het lichaam. Radicaal

---

1) Vgl. 64 B, 66 C en talloze andere plaatsen. Men lese het artikel van Dor. Tarrant.



gebeurt dit in dit leven niet, want ziel en lichaam blijven verenigd in de mens. Daardoor kan het denken niet volkomen worden: verbondenheid van ziel met lichaam brengt noodzakelijk mee, dat zij ook in het denken met het lichaam (de zintuigen) verbonden blijft. Deze laatste verbondenheid wordt eerst opgeheven bij de radicale scheiding in de dood: de werkelijke dood.

Deze laatste woorden (de filosoof verlangt te sterven, maar mag zich niet doden) klinken voor Cebes paradoxaal, hetgeen Socrates' verwondering wekt: hij had verwacht, dat de twee Thebanen als leerlingen van de Pythagoreër Philolaüs, die na de verdrijving van zijn «orde» uit Zuid-Italië de wijk had genomen naar Thebe <sup>1)</sup>, voldoende zouden hebben gehoord over dit thema (n.l. de houding van de filosoof tegenover de dood). Maar Cebes zegt hem, dat Philolaüs en anderen wel erover gesproken hebben, maar «niets nauwkeurigs» heeft hij erover gehoord. Socrates zelf kan er ook slechts over spreken «van horen zeggen», maar dit zal hij niet nalaten in de tijd tot aan zijn dood (-61E).

Duidelijk laat Plato uitkomen, dat het hier zal gaan over overtuigingen, welker beredenering steunt op en uitgaat van religieuze leerstellingen, waarvan Socrates had gehoord zonder tot een bepaalde secte te behoren <sup>2)</sup>, leerstellingen, die men dankt aan «gewijde mannen en vrouwen», hun geopenbaard door de genade der Godheid, en die het menselijk denken moet pogen te doorgronden. (zie Tim. 72 A sq.) Deze poging wordt, naar Plato's eigen woorden getuigen, hier voor het eerst in de geschiedenis ondernomen, want op rationele, onmythische wijze (*σαφές*) is hierover nog niet gesproken. <sup>3)</sup>

Waarom is zelfmoord niet geoorloofd? We zoeken dus de beredenering van een leer, die men vaak hoort uitspreken, en die wij geneigd zijn te aanvaarden, al is er geen argumentatie (*σαφές . οὐδὲν*) van bekend (61E).

De zaak is vreemd: voor ieder is dood zijn beter dan leven, maar men mag zichzelf die weldaad niet aandoen <sup>4)</sup>. Zo gesteld tenminste, kan de zaak absurd schijnen. Wellicht is er echter enige grond voor aan te geven. De leer nu, die een mysteriedienst erover geeft, luidt als volgt: wij mensen bevinden ons

1) Zie Burnet bij Phaedo 61 D 7 en 8.

2) Zie Bréhier (Hist.) pag. 92.

3) Zie hierover E. Frank, pag. 293 sp.

4) De combinatie van beide stellingen is vreemd; het is geen combinatie van twee vreemde stellingen. Burnet blijkt (als zijn vertaling van 62 A) van een andere mening te zijn.

in zekere zin in hechtenis; men mag zich niet daaruit losmaken en niet weglopen (-62 B).

Of men nu voor deze leer moet verwijzen naar de Orphische mysteriën of naar de Pythagoreërs, of naar een leer, die beide gemeen hebben, zodat men haar liever noemt een Orphisch-Pythagoreische leer, zeker is, dat Socrates zich in dit geval niet op haar wil beroepen, want «het is een groot woord en niet gemakkelijk te begriipen»; het bevat n.l. duistere orakeltaal, want *φρονή* heeft vele betekenissen, o. a. gevangenis, vesting, wachtpost. Socrates' overtuiging vindt meer houvast in een andere uitspraak, die ons iets meedeelt over het wezen der Godheid en haar een eigenschap toekent, waarop Plato tot op hoge leeftijd zich heeft beroepen: haar voorzienigheid.

God zorgt voor ons, mensen, als een herder voor zijn kudde: wij, mensen, behoren tot Zijn bezit, zoals het vee bezit is van de herder (62 B).

Voor ons persoonlijk is Franks mening (pag. 293) onaanvaardbaar, dat Plato in deze tweede uitspraak de z. i. juiste zin weergeeft van de eerste, en dat we «dus» in deze tweede uitspraak Plato's logisch-rationele interpretatie moeten zien van de Orphische (mythische) uitspraak. Immers: op de eerste plaats leidt Socrates deze tweede uitspraak in met: „*εὖ λέγεσθαι*“, hetgeen duidt op een bestaande leer. Ten tweede draagt zij een even mythisch karakter als de eerste. Vermoedelijk is ook deze leer van Orphisch-Pythagoreische oorsprong. <sup>1)</sup>

In *Leges* 902 B sq. wordt deze laatste passage in den brede herhaald: Gods voorzienigheid en zorg geldt het hele heelal, tot in zijn kleinste details. De Godheid staat dus naar Plato's overtuiging niet onverschillig tegenover de mensheid. Maar nóch in *Phaedo*, nóch in *Leges* bewijst Plato dit. Hij stelt zich teweer tegen tegengestelde theorieën <sup>2)</sup> met een overtuiging, die niet gegrond is op redelijke argumenten. Of hij redelijke argumenten vindt of niet, bewijst voor hem geenszins de juistheid of onjuistheid van deze leer. Het is een vraag van geheel andere orde. Ook in *Phaedo* wordt deze leer zonder meer aanvaard: Cebes beaamt hem, waardoor dispuut over-

1) Aldus ook Burnet bij *Phaedo* 62 B 8.

2) Vgl. Solmsen (*Theol.*) pag. 23 sq.

bodig is. Dit is ook een der punten, die doen begrijpen, waarom Plato in de *Phaedo* Pythagoreërs stelt tegenover Socrates.

De consequentie is duidelijk: als wij, mensen, ons eigen bezit (slaven) zien weglopen of zelfmoord plegen, dan zouden wij het straffen, indien dit mogelijk was. Wellicht is het dus op deze manier duidelijk gemaakt, dat men zichzelf niet mag doden, maar moet wachten, tot de Godheid ons dwingt, zoals Zij nu Socrates dwingt uit het leven heen te gaan (62 C).

Cebes kan Socrates bijvallen, maar merkt op, dat deze oplossing het eerste punt in de bevreedende combinatie moeilijk aanvaardbaar maakt: «dat de verstandigsten, de filosofen, zonder ergernis heengaan uit de dienst, waarin zij staan onder de allerbeste meesters, de Goden, is niet verklaarbaar. Want zij menen toch niet voor zichzelf beter te kunnen zorgen, wanneer zij vrij zijn geworden. Het getuigt dus van onverstand te willen vluchten». Simmias sluit zich bij hem aan en zegt, dat dit op Socrates zelf gemunt is. Socrates maakt op deze dag de indruk van een gelukkig mens! Men vraagt a. h. w. een verdediging van zijn gedrag (63 B).

Deze verdediging is weer gebaseerd op een religieuze overtuiging, welke Socrates vervolgens tracht te verantwoorden: ook na dit leven zal hij bij Goden zijn en bovendien bij mensen, die beter zijn dan de mensen op aarde. In deze tweede bewering voelt hij zich niet sterk, maar wel in de eerste (63 C): hij zal komen bij zeer goede Goden, en daarom is hij vol goede hoop, dat er na de dood nog een leven volgt, en wel een leven, dat beter is voor de goeden dan voor de slechten, zoals een oude leer verluidt.

Aan het verzoek van Simmias, de verdediging van deze (hoogstwaarschijnlijk Orphische) leer zijn vrienden niet te onthouden, geeft Socrates gaarne gevolg (63 D). Hij zal aantonen, dat hij op goede gronden meent, dat, wie inderdaad zijn leven heeft gewijd aan wijsbegeerte, vol vertrouwen is op het moment van zijn dood, en vol hoop, dat hij in het hiernamaals het grootste goed zal verwerven (64 A).

### *Doel van de Phaedo.*

Dit is het thema, waaraan de hele dialoog gewijd is. Men vraagt vaak naar het laatste doel van de *Phaedo*. Velen zeggen: het gaat in laatste instantie om de onsterfelijkheid; anderen zien het wezenlijke van dit werk in de uiteenzettingen over de Ideeënleer. Weer anderen zien het eerste doel van dit geschrift in de verheerlijking van Socrates.

Deze laatste visie is zeer acceptabel, indien men nagaat, welke betekenis Socrates na zijn dood voor Plato heeft gehad. In leven was hij een man van krachtige morele overtuiging en van consequente levenswandel. Zijn denken en handelen was voor Plato onweerlegbaar juist. Het mocht dan veel vriendschap verwekken, zijn strijd voor de rechtvaardigheid mocht dan hoge eisen stellen aan veronachtzaming van welvaart en succes, maar de redelijke overtuiging was onaanvechtbaar. Toen kwam de terechtstelling. Door Socrates' dood zag Plato het probleem in zijn volle omvang: hoe was het mogelijk, dat de strijd voor de gerechtigheid zo volledig indruiste tegen de normale gang van het maatschappelijk leven? Wat bezitten we nu anders nog dan het leven? En zie, daar sterft een held, die het leven niet telt! Is dit geen dwaasheid? Of is het leven dan een dwaasheid? Voor dit dilemma staande, kiest Plato de zijde van zijn meester. Mogelijk heeft Tumarkin gelijk met haar bewering (pag. 58), dat «persoonlijke onsterfelijkheid overigens vreemd is aan het Griekse bewustzijn» (hetgeen nog te bewijzen valt), maar zeker is, dat Plato van stonde af aan Socrates' denken en handelen rechtvaardigt met een beroep op een hiernamaals, waar een beter leven wacht voor de goeden dan voor de slechten. Men leze het einde van de Apologie en de slotmythe van de Gorgias <sup>1)</sup>.

Dit thema behandelt de Phaedo grondig: het geluk in het hiernamaals. Hier op aarde zijn we bezit van de Goden en staan we onder hun leiding en zorg (62 B-C). Het leven heeft dus zin; hieruit kunnen we troost putten en vreugde; het uit eigen beweging vaarwel zeggen, is zinloos, want zijn goedheid is ons geschonken en mogen we niet verwerpen; wie kan uit eigen kracht zich gelukkiger maken?

Maar wanneer de Godheid ons het leven ontnemt, wachten ons andere Goden (63 C). Dan is er geluk zonder de ellende van dit leven. Van dit geloof in het uiteindelijk geluk vragen Socrates' vrienden hem rekenschap.

De ervaring met Socrates nu is voor Plato de grootste stimulans geweest. Zij heeft hem doen zoeken naar de recht-

---

1) Ook in Phaedo 107 C en Resp. 610 D spreekt Plato in deze trant, dat er niets te vrezen kon zijn voor de slechten, als de dood het einde was van alles.

vaardiging van het zedelijke bewustzijn echter menen wij persoonlijk eerst het doel te vinden niet alleen van de Phaedo, maar van bijna alle werken van Plato. In het zoeken hiernaar zit een lijn, die vrijwel al zijn werken doorloopt. Wel is het de vraag, of het verloop van die lijn overal aanwijsbaar is, maar bijna iedere exegeet zoekt ernaar.

Het antwoord op de vraag naar het hoofddoel van de Phaedo geven wij dus, nadat wij ons op een afstand gesteld hebben van dit werk, om een ruim uitzicht te krijgen over zijn gehele oeuvre. Het laatste doel van al zijn werk is tevens het laatste doel van ieder werk.

Neemt men echter een beperkter gezichtsveld, dan komt men tot een ander antwoord. Er is een kleine groep werken (Phaedo-Symp.-Phaedrus), waarin Plato zijn gevonden grondslagen volledig illustreert aan de hand van Socrates' denken en handelen. Als Plato tot oplossingen komt voor de vragen, die zijn «Socrates-ervaring» in hem heeft doen rijzen, dan geeft hij ook deze oplossingen in verband met de ervaring, die tot het zoeken ernaar de grootste stimulans is geweest: hij rechtvaardigt en verheerlijkt Socrates in deze werken.

Kiest men een nog beperkter gezichtsveld en beperkt men zich tot de Phaedo zelf, dan moet het antwoord weer anders luiden. De idee der onsterfelijkheid speelt in deze rechtvaardiging een voorname rol. Zij wijst op de plicht dit leven te richten niet alleen op zichzelf, maar op een volgend leven. In dit thema kunnen we in strikte zin het doel van de Phaedo zien.

De Ideeënleer tenslotte zal blijken in de bewijzen der onsterfelijkheid een overwegende rol te spelen. Maar deze uiteenzettingen zijn dermate beperkt, met het oog op de probleemstelling, dat daarmede haar betekenis teruggebracht wordt tot het tweede plan: zij kan niet hoofddoel van de Phaedo zijn.

---

## HOOFDSTUK II.

### *Het streven van de ziel en de begeerte van het lichaam.*

We verwachten uit Socrates' mond een bepaling van het streven van de filosoof. Uit deze bepaling zal moeten volgen, dat de wijsgeer met de dood voor ogen geen droefheid kent. Voor zijn eigen onbevreesdheid moet Socrates als het ware verantwoording afleggen. Dit doet hij door het volgende aan te tonen :

De filosoof streeft naar «sterven en dood» (Burnet), m. a. w. de gesteltenis, welke hij zich tracht eigen te maken, staat gelijk met «dood zijn». Slaagt hij erin dit aan te tonen, dan is de beschuldiging ontzenuwd, dat de filosoof blijmoedig is, wanneer hem de dood voor ogen staat (64 A).

Alweer is dit beschamend voor de Pythagoreërs: dat zij Socrates zijn blijmoedigheid verwijten, bewijst, dat zij het wezen der filosofie niet begrepen hebben.

Welnu: wat is de dood? Niets anders dan de scheiding van ziel en lichaam <sup>1)</sup>. In de dood bestaan lichaam en ziel op zich zelf, onafhankelijk van elkaar (64 C).

De Pythagoreërs kunnen dit beamen: dit dualisme ligt in hun lijn; Socrates kan dus verder gaan.

Er dient hier alleen gewezen te worden op de bedoeling, dat de ziel na de dood vrij is van het aardse lichaam. Volledig vrij van alle stof is geen enkele ziel: «alle ziel heeft de zorg over het onbezielde . . . en bestuurt het ganse heelal» (Phaedrus 246 CD). De latere dialogen doen blijken, dat de ziel van nature bestemd is voor vereniging met het onbezielde, welker beweging zij veroorzaakt, — en dat zij deze bestemming ook na dit leven blijft vervullen. Hieraan moet echter toege-

---

1) In dit Orphische-Pythagoreesch dualisme vond Plato een scherpe uitdrukking van eigen gedachte. Dit leert ons vooral de Charmides, (het volgende is ontleend aan Nagy, pag. 50), waar Plato vrij scherp reeds lichaam en ziel tegen over elkaar stelt. Charmides is begiftigd met lichamelijke schoonheid; maar we moeten nu zien, of hem de schoonheid van de ziel niet ontbreekt. Critiek op innerlijke leegheid, die door uiterlijk schoon wordt gedekt, spreekt Plato verder uit in de Hipp. Maj. 291A sq. (ofschoon ik twijfel aan de authenticiteit van dit werk. Men leze de scherpe en uitvoerige argumentatie van Pavlu). Scherper wordt Plato's houding in de Gorgias, waarin hij dit dualisme in zijn filosofie opneemt.

voegd worden, dat zij in haar werkingen niet afhankelijk is van de stof, doch volledig primair is <sup>1)</sup>.

Dat niettemin de Phaedrus spreekt van de «val» van de ziel, tengevolge waarvan zij geboren wordt in een menselijk lichaam, waaruit zij verlangt verlost te worden, duidt erop, dat er in de stof, welke zij bezielt, gradatie is. De stof, waarin zij oorspronkelijk leefde en werkte, bestaat voornamelijk uit vuur, terwijl het menselijk lichaam voornamelijk van aarde is <sup>2)</sup>, en hierdoor meer rust kent dan bewegelijkheid, zodat het de ziel verzwaart en haar vlucht omhoog bemoeilijkt. Zo zal de Phaedo kunnen spreken van verlossing uit het lichaam. Wij beperken ons hiertoe en laten de cosmologische speculaties uit de latere werken onbesproken.

De praktijk nu wijst uit, dat een filosoof zich niet bekommert «om het z.g. genot», b.v. dat van eten en drinken, van liefde, kortom om alle verzorging van het lichaam. Hij heeft gezinsschatting voor het bezit van aparte kleren en sandalen, voor alle tooi van het lichaam (64 D-E). Zijn bemoeienis geldt niet het lichaam, maar zoveel hij kan, blijft hij op een afstand ervan en is gericht op de ziel (64 E). Hieruit blijkt duidelijk, dat de filosoof zoveel mogelijk zijn ziel tracht los te maken van het leven met het lichaam (65 A).

Uit deze woorden valt veel op te maken. Dat de filosoof zich afgekeerd heeft van het lichaam en gericht op de ziel, kan niets anders betekenen, dan dat hij zijn gedachten en zijn streven losmaakt van de begeerte van het lichaam. De wijze, waarop Plato vervolgens ditzelfde nogmaals uitdrukt, is veelzeggend: «... dat de filosoof zoveel mogelijk zijn *ziel* tracht los te maken van het leven met het lichaam».

De ziel heeft dus een streefvermogen. Zij kan haar streefvermogen richten naar de neigingen van het lichaam; dan raakt zij verstrikt in het lichamelijke leven. Zij kan zich richten op zichzelf; dan maakt zij zich in haar streven los en onafhankelijk van het lichaam. En mocht deze text van de Phaedo niet overtuigend zijn, dan is er nog Resp. 485 D, waar ditzelfde met evenveel woorden wordt gezegd. Zoals we nog zullen zien, gaat ditzelfde op voor het denkvermogen.

1) Zie voor bewijspplaatsen: Robin, Not. du Phidre pag. CXXXIII sq., aan wien ult het voornafgaande en volgende veel is ontleend.

2). Zie Phaedrus 246 C en Tim. 40 A.

Indien wij het willen uitdrukken in de terminologie van Resp. en Phaedrus, kunnen we zeggen, dat er in de ziel elementen zijn, die zich laten meeslepen door het lichaam. Er is een deel van de ziel, dat zich op zichzelf concentreert; dit wordt in de Phaedo ook *ψυχή* genoemd, te vereenzelvigen met de *νοῦς* of wat de Resp. het *λογιστικόν* noemt; en er is een deel van de ziel, dat ontvankelijk is voor de behoeften van het lichaam. Hiervan vindt men reeds uitdrukking in de Gorgias (493 A), waar Plato een beroep doet op de Orphisch-Pythagoreische doctrine, die leert: «dat deel van de ziel, waarin de begeerten zetelen, is van die aard, dat het zich laat overreden . . . » Zoals Cornford (Division, pag. 208) het uitdrukt, vinden we in de Phaedo «een tegenstelling van hogere en lagere verlangens in de ziel zelf. De lagere verlangens zijn geworteld in het vlees met zijn zinnen, gevoelens van pijn en genot, hoop en vrees, liefde en haat. Deze functies kunnen we in hun geheel de animale ziel noemen . . . We mogen lichaam en animale ziel het Vlees noemen: de mens vat dan zichzelf op als een goddelijke ziel, gevangen in het vlees . . . Geest en Vlees worden gescheiden door de dood; de animale ziel wordt dan vernietigd . . . ». In dit leven, bedoelt Cornford verder, zijn in de ziel de neigingen van ziel en animale ziel dooreen verward: de ziel is verontreinigd.

Cornford's woorden hebben de text verhelderd. Hij gaat echter te ver, als hij meent, dat bij de dood Geest en Vlees gescheiden worden in die zin, dat de animale ziel wordt vernietigd. De animale ziel is een onafscheidelijk deel van de ziel. Deze blijft na de dood in haar geheel onrein, indien zij zich in dit leven niet gereinigt heeft. Dit is in overeenstemming met de mythe van de Phaedrus, volgens welke de mensenziel van zichzelf, ook buiten het lichaam, behept is met een begerend deel, dat aangetrokken wordt tot de stof (Phaedrus 246B-248E). <sup>1)</sup> Voorts kan men zonder bezwaar aannemen, dat ook in Resp. Plato de gehele drie-delige ziel onsterfelijk acht.

Overigens schuilt voor Plato de grootste moeilijkheid in de verbinding van het animale met het redelijke. Over deze verbinding spreekt hij in zijn werken op verschillende wijzen,

1) Zie verder de bespreking van Phaedo 82 E-83 A.



totdat hij in de Timaeus het redelijke alleen onsterfelijk noemt, terwijl het animale daarmee verbonden wordt bij de komst van de ziel in het lichaam. Dit is ogenschijnlijk een nieuwe vizie, doch zeker geen oplossing, want nu tracht Plato de verbinding tussen het redelijke en animale weer te verklaren door een lichamelijk element aan te nemen in de onsterfelijke ziel, evenals in de Wereldziel (zie Tim. 35 A, 41 E). Toch leggen deze plaatsen nogmaals getuigenis af van Plato's geloof, dat de ziel wezenlijk onderscheiden moet zijn van het lichaam, al blijft hij struikelen over de moeilijkheid van haar verbinding met het lichamelijke. De ziel leeft en is voor ons kenbaar slechts in haar verbinding met het lichaam, zodat wij haar strikte eenheid niet kunnen zien (vgl. Resp. 611 E-612 A), nog minder kunnen beschrijven (vgl. Phaedrus 246 A). Voor ons is echter de hoofdzaak, dat ook in de Phaedo de ziel niet gedacht is zonder affecties tot het lichamelijke.

Wie nu zich van die dingen onthoudt, zich niet bekommert om het genot, dat «ons bereikt door het lichaam heen» (Boutens), is, naar de mening van de massa, niet waard dat hij leeft, maar «reikt heel dicht aan dood-zijn» [65 A].

### *Het denken en de zintuigelijke waarneming.*

Ten tweede: ook zijn positieve toelag is in wezen een streven naar de scheiding van lichaam en ziel: want de filosoof tracht kennis te verwerven. Het lichaam nu hindert hem daarin. Immers: de waarneming met oog en oor biedt geen kennis van de waarheid; deze zintuigen zijn niet nauwkeurig: hun indruk is bedriegelijk. Hoeveel te meer dan de indrukken der overige zintuigen, die alle nog minder scherp zijn. Indien de geest dus «met het lichaam» oordeelt, d. w. z. de zintuigelijke indruk als waar aanvaardt, wordt hij misleid en ziet de waarheid niet [65 B].

Zo zal b.v. het oog sommige dingen waarnemen als «groot», doordat ze dichtbij zijn; andere dingen, die in werkelijkheid groter zijn, als klein, doordat ze veraf zijn (voorbeeld uit de Protagoras). Wil men een voorbeeld, dat beter past in de dialogen van Plato's rijpheid: het oog bedriegt ons, indien wij een mathematisch object beoordelen naar de tekening; een eigenschap, welke een wiskundig diagram vertoont, blijkt door het denken slechts toevallig te zijn. Oordelen we op grond van de zintuigelijke indruk, dan krijgen we een valse kijk op de dingen.

Eerst wanneer hem niets van die dingen hindert, noch oog noch oor, noch pijn noch lust, wanneer hij zoveel mogelijk op zichzelf komt te staan en zonder deelgenootschap van het lichaam de werkelijkheid zoekt, in het wetenschappelijk denken dus, — eerst dán kan hij de waarheid vinden [-65 C].

Dit heeft in het algemeen betrekking op het denken, ook op het denken over de stoffelijke dingen: het zoeken van de ware aard der dingen vereist een afstand nemen van de zintuigelijke indrukken. Plato beschouwt hier de zintuigelijke ervaring; in zoverre het denken zich niet op haar verlaten kan. Hierover zal later meer volgen (zie pag. 46 sq.)

Ook in het denken dus blijkt de filosoof te haken naar scheiding van ziel en lichaam. Er is natuurlijk samenhang tussen dit tweede punt en het eerste, een samenhang, die in de loop van het gesprek scherper belicht zal worden: de filosoof wil zijn streven juist zuiveren, omdat hij wil denken en de waarheid wil vinden, hetgeen hem wordt belemmerd niet alleen door de zintuigen, maar ook door de zinnelijke strevingen.

We merken hier nog op, dat gaandeweg de mens, de filosoof, vereenzelvigd wordt met de *ziel*. De filosoof wil kennis verwerven. Welnu, «wanneer vat de ziel de waarheid?» (65B). Het psychologisch dualisme (zie p. 16 n. 1) heeft min of meer geleid tot de gelijkstelling van de menselijke persoonlijkheid en de ziel. Volledig wordt deze identiteit gesteld in de Eerste Alcibiades, en wel zo rigoureuus, dat men (mogelijk terecht) twijfelt aan de authenticiteit van dit werk. <sup>1)</sup>

*Ken-object is slechts denkbaar, niet waarneembaar.*

Er is nog een derde punt, dat ten nauwste samenhangt met het voorgaande. Niet alleen is de waarneming onbetrouwbaar, want onnauwkeurig, maar het object van denken is essentieel iets anders dan het object van waarnemen. De filosoof denkt na over het rechtvaardige-op-zich, het schone-op-zich en goede-op-zich (65 D „τὸ δίκαιον αὐτό“, een term, welke Plato gebruikt ter onderscheiding van idee en concreetum, beide *δίκαιον* geheten <sup>2)</sup>).

1) In de laatste tijd is C. Vink op de bres gesprongen voor de echtheid van dit werk: hij werd door de Strijcker op vrij overtuigende wijze bestreden. We kunnen echter de Alc. I zien als een scherpe uitdrukking van het psychologisch dualisme in Plato's geest. De vraag naar de authenticiteit is voor onze studie hierbij vergeleken onbelangrijk.

2) De eerste, de idee, noemt Plato niet «rechtvaardigheid», en beschouwt haar niet als de inhoud van een abstractie. In naam stelt hij haar enigermate gelijk met het concreetum: beide heten *δίκαιον*.

Wie de oudere dialogen kent, heeft hier zijn aandacht gespitst op de speciale kennis, welke de filosoof zoekt: de kennis, waarvan Socrates zich bewust was ze niet te bezitten, en welke toch voor alle mensen onontbeerlijk is, zodat het leven zonder zoeken daarnaar geen leven is (Apol. 38A), want alleen dit weten beantwoordt aan de noden van de ziel, het is «de bewustwording en expressie van iets, dat in de mensengeest bestaat» (Jaeger II pag. 65).

In vele dialogen reeds trachtte Plato in ons het bewustzijn van deze kennis te wekken. Enige voorbeelden: in de Charmides (173 A-174 B) wordt gesproken over de kennis, waarvan ons goed en geluk afhangen; niet kennis van een speciale materie, maar kennis, waardoor men goed en kwaad kent (174 B, vgl. 164 B). Hetzelfde thema vindt men in de Hippias Min. en een passage uit Resp. I (332-334 B); mits men deze passages goed verstaat, kan men hieruit lezen, dat deugd wel kennis is, maar niet die van de kunsten van Prometheus.<sup>1)</sup> Zij verschilt daarvan in dit opzicht, dat de vakkennis ten goede en ten kwade kan worden aangewend, doch niet de kennis van goedheid en rechtvaardigheid. Met medische kennis kan men iemand beter maken of hem doden. Met de kennis der rechtvaardigheid kan men niet onrecht doen. Ook de Protagoras en de Gorgias maken duidelijk, dat het hier niet gaat om kennis in de gewone zin, niet zoals die, welke de sophisten en rhetoren de mensen brengen als hun heil. Zij is essentieel anders dan die, welke iedere wetenschap of techniek geeft.

In de Meno nu, een overgang naar de werken, waarin Plato de fundering van zijn ethica geeft, wordt de vraag gesteld (80 D-E), hoe het mogelijk is te zoeken, wat men nog niet kent. Dat dit zoeken als psychologisch feit bestaat, is vele malen geïllustreerd in de z. g. Socratische dialogen, welke

---

Doch de idee heet, ter onderscheiding van het concreetum „*δίχαιον αὐτό*“, datgene, wat rechtvaardig is en niets dan rechtvaardig is. In deze terminologie ligt opgesloten, dat de idee, evenals het concreetum, een realiteit is, die bestaat in de objectieve realiteit, onafhankelijk van onze geest. Van «rechtvaardigheid», in het algemeen van het begrip, de in onze geest gevormde abstractie, spreekt Plato alleen, zoals Krüger (pag. 213) naar aanleiding van Symp. 210 sq. zeer juist opmerkt, wanneer het overschrijden van lagere trappen een reflexie en abstractie vereist (beschreven in Phaedrus 249 D). Dit zien we ook in Phaedo 74BC.

1) Over deze passage raadploge men J. Moreau (Idéal. pag. 108, 111 sq. en 136 n.l.; benevens Pétremont pag. 80. Vooral Pétremont wijdt aan de Hipp. Min. een prachtige voetnoot (pag. 80 n. 4.)

eindigen in een aporie, en tenslotte in het eerste deel van de Meno : datgene, wat men zoekt, kent men niet. Hierin schuilt een logische moeilijkheid, waarvan Plato de oplossing geeft in de Meno : het feit, dat men zoekt, bewijst, dat er kennis is en tevens, dat er geen kennis is. Er is de kennis van het feit, dat wij geen kennis hebben. De kennis, die wij zoeken, is er reeds, blijkens het feit, dat wij ze missen en zoeken. De verklaring steunt op de praeeëxistentie van de ziel : in het vóórbestaan heeft zij alles gezien en gekend ; bij haar komst in het lichaam is vergetelheid over haar gekomen en bij het zien van de dingen der wereld komt een herinnering in haar boven, en een heimwee naar die volledige kennis, waarin zij alles in één blik zag en kende. Alles : de ganse natuur, die een eenheid vormt, ook het wezen der deugd.

De ziel heeft dus kennis gehad van een werkelijkheid, die boven de zintuigelijke werkelijkheid ligt. Hiervan maakt deel uit *αὐτὸ τὸ δίκαιον, καλόν, ἀγαθόν*. Hier in de Phaedo zal Plato nogmaals een eigenschap van deze ken-objecten belichten, welke zij delen met de «ganse natuur» : daarom spreekt hij over alle denk-objecten, ook die, welke voor de filosoof niet van essentieel belang zijn.

Het object van denken nu is niet waarneembaar voor de zintuigen. Alle denk-objecten, ook die, welke eigenschappen uitdrukken van physische aard, b.v. grootte, gezondheid, kracht, kortom «de wezenheden van alle dingen, wat ieder ding is» (65D) <sup>1)</sup>, zijn niet waarneembaar voor de zintuigen. Worden ze beschouwd «door middel van het lichaam», m.a.w. beschouwt men datgene, wat men met de ogen ziet als de essentie, dan ziet men niet de zuiverste waarheid ervan. Wie echter zo nauwkeurig mogelijk alleen met de gedachte doordringt in datgene, wat hij onderzoekt, komt het dichts bij de kennis ervan. Twee dingen gaan dan samen : men onderzoekt alleen met de gedachte en men onderzoekt alleen de zuivere wezenheid. Zo komt men tot de zuivere kennis van de werkelijkheid, (66 A).

Er blijft enig verschil met punt 2, n.l. in het opzicht, waarin de zintuigen misleidend zijn. In punt 2 geven ze indrukken, die niet juist zijn (dit is groter, doordat het dichterbij is). Punt 3 echter zegt : zoekt men de essentie te vatten,

1) *ὄψια* is een der termen, waarmee Plato de idee aanduidt, zie 75CD en vooral 78CD.

b. v. van grootte, dan helpt geen zintuigelijk beeld van iets groots: men zoekt iets wezenlijk anders dan een waarneembaar iets.

In het derde punt werd klaarblijkelijk de Idee geïntroduceerd. Is Aristoteles' relaas (Metaph. A 6, 987a 29 sq) over het ontstaan der Ideeënleer van Plato juist, en vrijwel algemeen neemt men dit aan <sup>1)</sup>, dan geeft deze eerste aanduiding tevens de basis der Ideeënleer en Plato's uitgangspunt: de idee is object van kennis, is niet waarneembaar voor de zintuigen. Hiermede betoont Plato zich een leerling van Socrates en tevens van Heraclitus, en een bestrijder van Protagoras, die Heraclitus' leer toepaste op de kennis. Immers zijn gedachtegang is als volgt: indien al het bestaande onophoudelijk in verandering is, dan bestaat er geen kennis, want ook deze zou veranderen; indien er nu kennis bestaat, dan is niet alles in voortdurende verandering. <sup>2)</sup>

Socrates nu was tot de overtuiging gekomen, dat er omtrent de zedelijke orde der dingen vaste begrippen bestaan, welker inhoud men moet trachten te bemachtigen. De mens duidt deze begrippen met woorden aan, spreekt van goed, vroom, moedig, rechtvaardig; hij blijkt daarmee deze begrippen enigermate op het spoor te zijn, doch komt doorgaans niet tot het bewustzijn, dat de zuivere inhoud dezer begrippen hem duister blijft, doordat het beeld, dat hij zich vormt van die inhoud, beperkt blijft tot een beeld van zintuigelijk waargenomen feiten. Uit deze feiten der ervaring meent hij reeds de volledige kennis van deze begrippen bemachtigd te hebben.

Socrates trachtte door inductie de kennis te vervolledigen tot het algemene begrip: hij zocht de definitie. Daarmee is hij tevens «theoreticus der begrippen» geworden, al zocht hij in het algemene begrip de basis der zedelijkheid. Hij is zich echter bewust van de ontoereikendheid der menselijke kennis, om deze begrippen in zich volledig te kennen.

Deze menselijke ontoereikendheid heeft Plato getracht te verklaren. De inhoud dezer begrippen is n.l. volstrekt verschillend van alles, wat de ervaring ons doet kennen. Aan

1) Enkele voorbeelden: Hardie pag. 13 (&9); Jaeger II pag. 101/2; Cornford (Theory of Knowl.) pag. 9; Robin (Platon) pag. 141. Dat de Ideeënleer van Plato afkomstig is en niet van Socrates of Pythagoras, bespreken: De Vogel (Keerpunt) pag. 36/7; Brommer pag. 5; Moreau (Idéal.) pag. 19.

2) Vgl. Cratylus 489 D-einde.

al ons zoeken ligt reeds een zekere kennis ten grondslag, want bij volslagen onwetendheid is zoeken uitgesloten. Deze kennis nu danken wij niet aan de ervaring, en over wat wij kennen maar toch zoeken, kan de ervaring ons niet leren. Dat wat wij zoeken is een zijnde, want wij hebben er kennis van, en reeds Heraclitus heeft de overtuiging, dat ons kennen, ons verstand, de kracht heeft, het zijnde onmiddellijk te vatten <sup>1)</sup>. Aangezien nu dit object gekend wordt, moet het onttrokken zijn aan de wisselvalligheden der waarneembare wereld, anders ware volgens Crat. 439 Dsq. kennis ervan onmogelijk. Dit denk-object behoort dus niet tot de waarneembare wereld, is niet waarneembaar, doch slechts denkbaar.

In deze vroege phase van Plato's denken tekent zich diens doelstelling af: een norm te vinden voor het zedelijk handelen in het leven op aarde. We zullen bij herhaling moeten zeggen, dat deze doelstelling Plato voor ogen blijft gedurende heel zijn leven: hij is nimmer een filosoof geweest, die in teruggetrokkenheid wil leven ter voorbereiding op het hiernamaals. Hij wil het leven op aarde zijn natuurlijke bestemming geven, hetgeen het bereikt door heilzaam te zijn voor het hiernamaals.

Evenzo blijft Plato's uitgangspunt en oplossing tot het einde toe gehandhaafd: het object van de kennis, die wij vaag bezitten en zoeken te vervolledigen, de idee, is een zijnde en wel een denkbaar zijnde.

Tenslotte is ook het spoor, dat de idee voor het mensenverstand zichtbaar maakt, steeds hetzelfde voor Plato geweest: dit spoor is het menselijk denken zelf. Het bestaan van kennis, van het begrip, bewijst het bestaan van een onveranderlijke wezenheid. En van de andere kant wordt het menselijk denken, het oordeel, het begrip, ook weer gefundeerd door het zijn der idee. Beide gezichtspunten zijn vervat in de stelling: kennis is niet denkbaar zonder een zijnde. Is er kennis — en dit valt niet te ontkennen, alleen moet dit feit verklaard worden — dan is er een onveranderlijk zijnde.

De idee heeft dus logische waarde. Het zijn van deze wezenheid wordt bewezen door, en verklaart, het bestaan der

---

<sup>1)</sup> Zie Hartmann (Aprior) pag. 230.

Zie Brommer, die aan dit onderwerp mooie pagina's wijdt, o. a. 127. Vooral is dit duidelijk in Tim. 51 CD; Zie De Vogel (Keerp.) p. 176.

begrippen. En juist doordat het denken zelf het enige spoor is, dat leidt naar de idee, wordt ook de structuur van het zijnde bepaald door de structuur van de gedachte. Iedere analyse van het zijnde bestaat bij Plato in de analyse van het denken (vgl. onder bij 106D). De vraag is echter: is daarmee het zijn der idee uitgeput? Bestaat zij enkel en alleen als «Setzung des Denkens», en zijn «idee» en «uitspraak van het denken» (λόγος, Phaedo 99E-100A) volkomen identiek, zoals Natorp (Ideenlehre, pag. 150 en 190) beweert?

Dit is moeilijk vol te houden; vooreerst omdat Plato zich op dit punt duidelijk heeft uitgesproken in Ep. VII 342A-D (vgl. Goldschmidt, Dialogues de Pl. pag. 4 sq.): Plato maakt hier onderscheid tussen de kennis en het object-zelf, dat kenbaar en waarlijk reëel (ἀληθές) is. De kennis, welke berust in de ziel, staat echter dichter bij het denkbare object dan de naam, de uitgesproken definitie en de weergave in een zintuigelijk waarneembaar beeld (b.v. die van de cirkel in een getekende cirkel). Maar Natorp laat de brieven van Plato buiten beschouwing, en zal ijn wij overtuigd van de authenticiteit van de 7e, (vgl. pag. 36 n. 2) toch willen wij deze passage hier verder buiten beschouwing laten. Hetzelfde heeft Plato in Leges 895D in kortere vorm gezegd (bij ieder ding onderscheiden we de οὐσία, de λόγος en de ὄνομα). Wel is λόγος in deze passage licht op te vatten als «definitie», maar het woord is zeer zeker niet zonder verband met het «oordeel in de geest», dat in de definitie uitgesproken wordt (vaak worden spreken en denken in de Griekse taal, ook bij Plato, tezamen aangeduid in één woord). Ook deze passage echter laat Natorp onbesproken (zie zijn pag. 360).

Zijn visie is overigens ook moeilijk vol te houden, indien men leest, welke gedachten over voor-bestaan der ziel en over oorsprong van haar kennis Plato verbindt aan zijn ideeëentheorie. Voorstanders van de uitsluitend logische waarde der idee zien in deze gedachten een onbelangrijke metaphysisch-psychologische afwijking. We ontkomen echter niet aan de indruk, dat deze gedachten met grote nadruk worden uitgesproken. Men leze Phaedo 76D-E: «... als dat werkelijk bestaat, waarover wij vaak spreken, het schone, goede en al

zulke wezenheden . . . . , dan is het noodzakelijk dat evenals die dingen bestaan, zo ook onze ziel reeds bestond, vóórdát wij geboren werden». Welk een misleidende voorstelling wekt Plato in ons, indien door hem »die Sinne der Idee ausdrücklich und restlos wird reduciert auf den Grundsätzungen des Denkens» (Natorp 150), voor welke zienswijze de Phaedo nog wel een »Hauptzeuge» zijn moet. Wie het reële bestaan der idee, »boven» de dingen en onafhankelijk van onze geest, in Plato's denken ontkent, negeert dergelijke passages als van bijkomstige waarde. Doch welke waarde zij ook hebben, we moeten in dat geval aannemen, dat Plato niet meende wat hij schreef. Hiervoor ontbreekt elk bewijs. De term *ἐναι* moet dan bovendien, waar zij toegepast wordt op de idee, opgevat worden als »mogelijk zijn», »denkbaar zijn». »Setzung des Denkens» zijn. In deze zin is inderdaad de idee, maar zonder enig bewijs wordt aangenomen, dat zij *uitsluitend* in deze zin is. Zo b.v. in Parm. 161 E, waar Natorp (pag. 262/3) een bevestiging ziet van zijn stelling. Bedoelde passage is als volgt: «... het éne is zó, als het voor ons denkbaar is (*ὡς λέγομεν*); want als het niet zo is, zouden we geen waarheid denken...; indien we echter wél waarheid denken, dan is het duidelijk, dat wat voor ons denkbaar is, zijnde is». Deze woorden leren ons alleen, dat denkbaarheid bewijs is van zijn. De van Plato aangehaalde woorden zijn derhalve niet identiek met Natorps stelling. Hoe kon anders Plato zo'n duidelijk onderscheid maken tussen een behandeling van het zijn en een behandeling van het kennen, als hij doet in Theaet. 184 A?

De bijval, welke Prof. Dr. C. de Vogel in haar befaamde dissertatie aan Natorp heeft geschonken, waar het de hoofdzak van de Parmenides betreft, geldt niet de uitsluitend logische waarde der idee in Plato's filosofie, doch het probleem der ideeën van ruimtedingen. Wij zouden te ver van onze Phaidotext afdwalen, indien wij hierover uitvoerig spraken. Niettemin is ook de idee van dingen »idee»; zij moet, evenzeer als de andere ideeën, aangenomen worden ter verklaring van onze begrippen. En Plato heeft ze aangenomen, zoals we nog zullen bespreken. Hij heeft, juist in de Parmenides, zich uitgesproken over de ontoereikendheid van de



opvatting, dat de idee slechts «gedachte» zou zijn, zonder te zijn «gedachte van iets, en wel van een zijnde» (132 B-C), evenals in Tim. 51 C over die van de opvatting, dat de reële denkbare vorm van ieder ding «niets is dan een woord». Het zij zo, dat Plato over het reële zijn dezer ideeën niet nader spreekt. Uit vrees, in een «afgrond van onzin» (Parm. 130 D) te belanden, zegt men Socrates na (De Vogel o.a. pag. 179, vgl. 244). Maar wie hiervoor waarlijk terugschrok in Plato's Parmenides, was de jonge Socrates, de vriend van de eerwaardige, statische idee (welke ge vulgariseerd dreigde te worden 'door de aanname van ideeën van haar, vuil etc.), die echter van de grijze Parmenides de vermaning krijgt zich te onderwerpen aan dialectische oefeningen, teneinde «volledig geoefend, afdoende de waarheid te kunnen zien» (136 B). Als hierna het «ernstig spel» begint, waarin we de zuivere gedachte naar alle kanten in haar consequenties volgen, in de hoop ergens te komen tot een duidelijke zin der gedachte, dan is het zeer wel mogelijk, dat de logische zin der idee ons nader komt te staan dan de metaphysische, ja zelfs is het dan zeer wel mogelijk aan te nemen, dat Plato inzake de ideeën der ruimte-dingen in laatste instantie een logisch antwoord heeft gegeven, geen metaphysisch (De Vogel 187), maar — en hierop komt het aan — de metaphysische zin is daarmee niet uitgesloten. Alleen wordt steeds duidelijker, dat het bestaan der idee-op-zich wel-is-waar noodzakelijk aan te nemen, doch voor ons verstand niet toegankelijk is. Nog sterker: men kan zelfs de scherpe woorden van Prof. De Vogel aanvaarden (pag. 161/2), dat Plato, als hij de transcendentale zin der idee logisch fundeert, de speculatieve metaphysica van Parmenides en van zijn eigen vroegere werken opheft. Dit doet hij echter alleen, omdat hij tot het bewustzijn is gekomen, dat ons menselijk kennen zover niet reikt. Hij doet er het zwijgen toe, in het besef van de grenzen van ons denken. Over wat volgens hem zeker daarachter ligt, kan men slechts gissen.

Hiermede blijft voor ons, die niet over de Pamenides spreken, maar over Plato's denken in het algemeen, Natorp in het ongelijk, evenals trouwens voor Prof. De Vogel (vgl. «Keerpunt» pag. 174 met haar inaugurale rede pag. 9).

Wij moeten terug naar de ascese van de Phaedo. Deze steunt op het onderscheid van de objecten van kennis en van de zintuigelijke waarneming, welk onderscheid door Plato tot in zijn laatste werken is gehandhaafd. <sup>1)</sup> Het voorafgaande nu wil niet zeggen, dat in laatste instantie de kennis-leer Plato heeft gebracht tot de idee. Het onderzoek naar het wezen der kennis heeft zijn oorsprong in het zoeken naar morele normen. Protagoras' stelling had alle normen wankel gemaakt. Want als de persoonlijke mening enige maatstaf is, is alle norm slechts mensenwerk. Maar dan had Socrates' leven en sterven geen wezenlijke zin. Dan was het enige levensdoel daarin gelegen, dat men zijn eigen mening tot de meest invloedrijke maakte. Tegenover de sophistische afbraak van alle oude, conventionele normen zoekt en vindt Plato een absolute norm voor de deugd middels de kennis-leer. De vervulling van zijn hoogste levensdoel ligt in het verschieen. De kennis-leer wijst hem een grondslag, die hij wel-is-waar nooit in zijn diepste wezen heeft kunnen bepalen, maar die niettemin een metaphysische werkelijkheid is, waarvan het bestaan en werken van onze geest getuigt. Metaphysica en logica worden hoe langer hoe meer de voornaamste bestanddelen van Plato's werken, zonder echter zijn levensdoel te verdringen: uiteindelijk blijven zij gericht op de grondvesting der moraal, op de ordening van het leven in de wereld.

Bij de bespreking van het ontstaan der ideeënleer kwamen enige «invloeden» te pas, welke Plato gebracht hebben tot zijn leer. We zouden hierover nog veel moeten schrijven, wilden we volledig zijn. Slechts willen we heel kort nog even wijzen op enige invloeden, die uit Plato's keuze der voorbeelden blijken. Zij zijn in onze text (65 D): grootte, gezondheid en kracht, begrippen uit de mathematische en medische wetenschap.

Over de grote invloed der medische wetenschap schreef W. Jaegers in *Paideia* III een prachtig hoofdstuk (pag. 3 sq.), waarin hij wees op de waarde dier wetenschap als voorbeeld van kennis, die in zich verenigt theorie en praktijk, waardoor

1) Zie *Polit.* 269 D, 286 A; *Phil.* 58C-59C; *Tim.* 27-28, 51 C sq.

zij Plato in staat gesteld heeft zich denkbeelden te vormen over idee en dingen, en hun onderlinge verhouding.

Het mathematisch begrip speelde reeds een grote rol in het empirisch bewijs der anamnese in de Meno en in het voorbeeld van een definitie in dezelfde dialoog (*αχῆμα*, 75 E-76 C). In de Phaedo treedt het nog herhaalde malen op. Niet onwaarschijnlijk is het, dat de beschouwing van het wiskundige begrip, of liever van de realiteit, waarop het wijst, Plato veel verduidelijking heeft gegeven en hem bewust gemaakt heeft, dat het object van denken een denkbare realiteit is, welke de zintuigen niet kunnen waarnemen.

### *De Pythagoreërs en Plato.*

Alvorens de text te hervatten, willen wij nog even de reactie der Pythagoreërs op Socrates' woorden bezien. Simmias stemt met groot enthousiasme in (66 A), nu er een scherp onderscheid is gemaakt tussen object van waarneming en object van denken. Dit dualisme werd ook door de Pythagoreërs gehuldigd. Ook volgens hen waren de dingen samengesteld uit twee principes : grens en onbegrensde, of welke namen zij er ook nog meer aan gaven. <sup>1)</sup> Het eerste principe, de «grens», is niet alleen het beginsel van de vorm der dingen, maar maakt ook de vorming der gedachte mogelijk; het is het intelligibile element in de dingen. Hier heeft Plato een belangrijk raakpunt met de Pythagoreërs, al is hun invloed op religieus gebied (de leer over de ziel en haar voortleven) belangrijker geweest <sup>2)</sup>.

Door Simmias' vurige instemming laat Plato ons eens te meer zien, dat zijn verklaring van het ascetisme van de filosoof steunt op beginselen, die hij deelt met, ja, tot op zekere hoogte dankt aan het Pythagoreïsme <sup>3)</sup>. Maar Simmias' enthousiasme kan nog iets meer betekenen. De Pythagoreërs kenden wel het dualisme van lichaam en ziel, maar dat dit dualisme samenhangt met het cosmologisch dualisme van hen, is door niets te bewijzen. De rol, die de Pythagoreërs

1) Zie Pétremont pag. 121-23, die ook uit de monistische reacties van Heraclitus en Parmenides op het Pythagoreïsme bewijst, dat dit een dualisme hield; tevens toont hij scherp het verschil aan tussen het Pythagoreïsche dualisme en dat van Plato, welk verschil hierin ligt, dat volgens hen het principe van het kwaad buiten de wereld was, bij Plato in de wereld. Zie ook de Vogel (Keerp.) pag. 104 en E. Frank pag. 57sq.

2) Vgl. De Vogel (Keerp.) pag. 116/7.

3) Zie hierover Cornford (Theory of Knowl.) pag. 9/10.

spelen in de Phaedo, versterkt het vermoeden, dat dit verband bij hen niet bestond. Plato nu legt dit verband en opent hun de ogen voor denkbeelden, die in hun lijn lagen, maar niet door hen vermoed waren.

### *Het lichaam een kwaad.*

Wij vervolgen de text. De drie punten, door Socrates gegeven ten bewijze, dat de filosoof «streeft naar de dood» (64 A) hingen als volgt samen : 1. de filosoof heeft de neiging het lichaam te verwaarlozen ; 2. want hij streeft naar kennis, en kennis wordt belemmerd door de zintuigen, doordat 3 het object van kennis wezenlijk verschilt van het object der zintuigelijke waarneming.

Welnu: neemt men deze 3 punten aan, dan wordt het begrijpelijk, dat de ware filosoof als volgt denkt en spreekt: «Er schijnt een nauw zijpad naar ons doel te leiden» («we moeten de hoofdweg vermijden», zo luidde een Pythagoreische regel) ; «want zolang we het lichaam tezamen met de rede in ons onderzoek betrekken en de ziel aangetast is door een kwaad van dien aard,<sup>1)</sup> zullen we nooit verwerven, wat we begeren, d.i. de waarheid» [66B].

Het lichaam is een kwaad! Toch dienen we aandacht te schenken aan een nauw merkbare reserve, die Plato uitdrukt in de woorden «een kwaad van dien aard»: het lichaam is in dit verband een kwaad te noemen; in de vereniging met het lichaam kan de ziel haar doel, de kennis, niet bereiken. De Allegorie van de Grot (Resp. VII) beschouwt het lichaam in hetzelfde verband: het is de kerker van de ziel. Ook in de Phaedrus is het lichaam een hinderpaal voor de kennis (zie 246C-E, 247B, 248C-D), al volgt de zwakheid van de ziel niet uit haar vereniging met het lichaam: het was een zwakheid van de ziel zelf, die reeds in haar voor-bestaan in zich de begeerten had, welke haar, na het verlies van de kennis, omlaag trokken naar de stof.

Hoe Plato het lichaam in zich zelf beoordeelt, moge blijken uit andere werken. In de Charmides leest men (156E), dat alle kwaad in lichaam of ziel afkomstig is van de ziel, wanneer

---

1) De transpositie van „μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει” door Schleiermacher, welke H. Wohlrab accepteert maar Burnet niet, is m. i. zeer gelukkig, aangesien hierdoor de woorden „μετὰ τοιούτου κακοῦ” enige zin krijgen.

deze slecht is. Crito 44D en Gorg. 525E getuigen, dat niet zwakke naturen de slechte zijn, maar sterke. Ook Apol. 29D en 30B kunnen we hier vermelden. De Lysis beschrijft het lichaam als in zich indifferent (217A, 219A, 220C), evenals zijn begeerten, b.v. honger en dorst, die soms schade brengen, soms niet. In deze richting wijst ook het Symp., waarin «al het strevende in zich noch goed, noch slecht is» (203B-204C). Tenslotte Leges 896A: goed en kwaad zijn het werk van verstand of onverstand van de ziel; het lichaam en het genot zijn noch goed, noch slecht; in de ziel zelf zijn elementen, die vechten tegen het betere (863B, D, 689A-C); onverstand brengt de ziel er toe iets onwaardigs na te jagen.

De Timaeus echter staat aan de andere kant. Hier herleidt Plato alle lichaam tot een vorming (een dialectisch te bepalen schepping) door de geest van een voor vorm ontvankelijke grondstof, die hij «teneinde de studie van haar passieve natuur in verhouding tot de vormende geest en tot het Voorbeeld te vergemakkelijken» (aldus Hoffleit pag. 55), «ruimte» noemt. Dit substraat van alle existerende materie, ontvankelijk voor alle hoedanigheden, blijft zich uiteindelijk weerspanning verzetten tegen de door de geest opgelegde vorming. Niet *σῶμα* dus, de gevormde materie, is verantwoordelijk voor het kwaad, maar datgene, waaruit alle lichaam gevormd is (zie 86A-E).

Wat nu de Phaedo betreft: we hebben reeds gezien, dat slechts in een bepaald verband gesproken wordt van slechtheid van het lichaam. Waar Plato nu ter verklaring van Socrates' doodsverachting uitgaat van de godsdienstige leer der Orphici, ligt de betiteling van het lichaam als iets kwaads geheel voor de hand. In hun mythe spreken de Orphici, zoals bekend, van een het lichaam aanklevende erfzonde: het lichaam is het Titaanse element; het is ontsproten aan de as van de door Zeus' bliksem verteerde Titanen die het Dionysus-kind hadden verscheurd. Dat Plato overigens een zeer gematigde ascetische neiging aan de dag legt, zal nog genoeg blijken.

Voor een filosoof is het lichaam een kwaad. Op velerlei wijzen is het hinderlijk: door de noodzakelijke voeding bezorgt het ons talloze verstrooiingen [dit correspondeert met punt 1]; ziekte maakt de jacht op de waarheid onmogelijk. Van hartstocht, begeer-

te, vrees, allerlei schijnbeelden en nietigheden vervult het lichaam ons, zodat wij (hetgeen punt 2 inhield) niet tot bezinning kunnen komen, letterlijk niet kunnen denken. Want de begeerten van het lichaam brengen ons buiten ons zelf, brengen ons tot oorlogen en twisten; deze immers ontstaan om wille van het bezit van geld en goed, hetgeen wij nodig hebben vanwege het lichaam, als wij in zijn dienst staan. (66 C). Maar het ergste van alles is (ook dit is uitwerking van punt 2); wanneer wij ons vrij gemaakt hebben en overgaan tot denken, dan belet het ons nog de waarheid te zien; het dringt zich op bij het onderzoek, sticht verwarring en brengt ons uit ons evenwicht. Voor ons staat het vast, dat, willen we iets zuiver weten, we ons ervan moeten ontdoen, en alleen met de ziel de dingen moeten beschouwen (66 D). Het schijnt, dat wij datgene, wat we begeren, en waarvan we ons minnaars noemen, de kennis, eerst na de dood zullen verwerven en niet tijdens ons leven. Want als wij met het lichaam niet in staat zijn iets zuiver te kennen, dan kunnen we alleen na de dood kennis verwerven; immers dan pas staat de ziel op zich zelf, eerder niet [66E-67A].

De slechtheid van het lichaam is in deze text nadrukkelijk geponeerd in betrekking tot het streven naar kennis. Verzorging van het lichaam — vooral het zieke lichaam — vrijdelt de jacht op de waarheid. Alle aandoeningen des lichaams maken denk-arbeid onmogelijk. En het meest essentiële is dat, indien we al aan het denken zijn, het lichaam verwarring sticht door zijn zintuigelijke kenbeelden, die wij, zoals nog uitgewerkt zal worden, houden voor het ware beeld der dingen. Nu is zonder meer de gedachte, welke Kelsen (pag. 76) uit de *Phaedo* put, dat «het lichaam in wezen het kwade is», een fundamentele onjuistheid, die uitgangspunt kan zijn tot een vals pessimisme en ascetisme, dat Plato vreemd is. Het lichaam is een kwaad te noemen met betrekking tot de kennis, en ook dit nog slechts tot op zekere hoogte (zie onder pag. 66-68) Deze gedachte is eigen aan de Plato, die het *Symposium* (om te zwijgen van *Resp.* en andere werken) schreef. Alleen: zij wordt niet in het *Symposium* uitgesproken, want past niet in de compositie ervan. Al wordt het hier niet vermeld, omdat alleen het goede van Eros in de lofrede wordt uitgesproken, toch kan de Eros ook een afdwaling bewerken, doordat het lagere verlangen de gehele mens vervult en het hogere verstikt. Ook het zintuigelijke kenbeeld wordt in het *Symposium* ondervonden als een belemmering op de weg naar de kennis, die

overwonnen moet worden, nadat het zijn noodzakelijk werk heeft gedaan (Symp. 210 A-B).

*Zuivere kennis niet bereikbaar op aarde.*

De hierboven weergegeven text (66 E - 67 A) geeft nog aanleiding tot een tweede opmerking. Zo ooit, dan is hier gezegd, dat kennis der zuivere ideeën op aarde niet mogelijk is, zij het dan weer met enige reserve blijkens de woorden «het schijnt» en «naar de redenering uitwijst». De onvolmaaktheid van het menselijk kennen tekent Plato het scherpst in de vergelijking met de volmaakte kennis, de idee der kennis, in Phaedrus 247 D. Deze onvolmaaktheid heeft hij ook uitgedrukt in de mythe van de Gorgias (523 A - 524 A): zolang het oordeel over de mensen plaats had tijdens hun leven, in het lichaam, door nog levende rechters, was het oordeel onjuist. Daarom bewerkt Zeus een ommekeer: voortaan zouden de mensen na hun dood gevonnist worden door gestorven rechters, die alleen met de ziel uitsluitend de ziel van de gestorvenen beschouwen.

Het juiste oordeel gaat dus onze kennis te boven. Ook volgens Republica: wij kunnen ons op de rede niet geheel verlaten, want datgene, wat de rede zoekt, ἡ Ἰδέα τοῦ Ἀγαθοῦ, ligt boven het zijn en boven de kennis (509 B). Het symposium had reeds hetzelfde doen blijken: de schouwing van het Schone wordt in het uitzicht gesteld, wanneer men zich door de eros laat leiden. Zij is de menselijke geest niet vreemd, zij is hem «eigen» (Phaedo 75 E, 76 D-E). Zij is dus mogelijk. De beschrijving echter van het Absolute Schone wordt een profetes in de mond gegeven. Hier is het karakter van openbaring in onze kennis het meest tastbaar, al is dit karakter reeds aanwezig in de eerste verheffing boven de zintuigelijke kennis en de mening. Hiervan getuigt de begrips-bepaling in het begin van het twee-gesprek tussen Socrates en Diotima, waarin Socrates de rol van de falende Agathon doorspeelt, beweerende: «Eros is schoon», «Hij is een God», welke meningen worden weerlegd door het onderzoek naar het strikt algemene wezen van Eros. Eros is begeerte; begeerte komt voort uit gemis. Eros begeert het schone, is dus niet schoon, kan dus niet God zijn. Tot

deze algemene visie is de ervarings-kennis niet in staat: zij is niet af te leiden uit de ervaring, haar mededeling is als een openbaring.

De openbaring van het Absolute Schone wordt ons geschonken na langdurige intellectuele arbeid: wat het Symposium op dit punt vluchtig aantekent, wordt nauwkeuriger nagegaan in Resp. 509-11 en Epist. VII 342-43. Deze teksten kunnen doen vermoeden, dat de hoogste kennis inderdaad voor de mens op aarde bereikbaar is, ja, dat Plato meende haar bereikt te hebben. Dit is echter niet zonder meer te aanvaarden.

Plato beschrijft inderdaad de kennis van het Absolute als «mogelijk»; zij is de mens niet vreemd, maar is in kiem aanwezig in zijn ziel. Tegenover het scepticisme der sophisten stelt hij met de grootste nadruk het bestaan van een vaststaande waarheid, een reële, onveranderlijke werkelijkheid. Deze reële werkelijkheid en vaststaande waarheid zou alle betekenis voor de mens verliezen, indien zij niet kenbaar was. Doch hoever strekt zich die kenbaarheid uit? Wat van haar voor de mens kenbaar is, is haar bestaan, — een zijn, dat anders is dan al het voor de mens kenbare zijn. Haar wezenheid is slechts in vergelijking met dit voor de mens kenbare bepaalbaar in negaties (Symp. 210 E sqq). Deze kennis is reeds voor hem een openbaring, een plotseling geschonken inzicht, dat «volmaakte» kennis geeft, doch slechts weinigen vergund is (Epist. VII 341 E, 342 E), — een inzicht, dat voor hem heel de bepaalbaarheid der reële werkelijkheid vanuit dit principe van zijn duidelijk maakt. Deze kennis is de bewustwording van de meest wezenlijke ken-greep van de menselijke geest, waarin al het zijnde in zijn geheel gevat wordt, hetzij onder het aspect van het schone (Symp.), of van het goede (Resp.) of van het ene (Parm.); en daar het zijn der werkelijkheid de laatste grond van alles is, welke geen verklaring vordert, heet het object dezer kennis het „ἀνυπόθετον”, het onvoorwaardelijke (Resp. 510 B). De ken-greep van deze laatste grond der dingen is derhalve geen mystische schouwing, doch «de» zuivere intellectuele act. (αὐτὸς ὁ λόγος, Resp. 511 C), die niet meer overschreven kan worden. Vanuit deze hoogte, vanwaar men het zijn zelf in



zijn totaliteit ziet, daalt men af, teneinde alle denk arbeid te voltooien, welke immers steeds uitgaat van een door de dingen aan onze geest gesteld probleem. De afleiding van alle wezenheid uit deze bron van zijn (Resp. 511 B C) is nu mogelijk. Dit was althans Plato's illusie. Steeds duidelijker echter wordt het hem, dat een positieve kennis van dit principe van zijn in zijn eigen wezen de mens ontbreekt. Deze positieve kennis is en blijft het, welke de mens zoekt, en met betrekking waartoe Socrates' belijdenis van onwetendheid blijft gelden voor alle mensen. Plato heeft wel de illusie gehad, dat zij bereikbaar was, doch met het klimmen der jaren wordt zijn twijfel sterker. De Phaedo biedt een passage, welke geschreven is in het blijde élan van de beginnende zoeker naar het Goede; zo schijnt het althans, indien men de gevoelswaarde der woorden op rekening zet niet van de schrijver Plato, die in zijn geschreven werk zijn herinneringen weergeeft (hetgeen volgens Phaedrus 276D de functie is van het schrift), maar van de mens Plato, die zijn gedachten van het ogenblik te boek stelt. De genoemde passage uit de Phaedo echter wordt geboden als een stuk geschiedenis, uit verleden tijd, in welker herinnering Plato vroegere emoties voelbaar maakt. Dat Plato dus de Phaedo schreef in de verwachting, de hoogste kennis te kunnen bemachtigen, blijkt niet uit de Phaedo zelf. Integendeel: de gezichtspunten van dit werk leidden tot de met reserve gegeven zienswijze, dat eerst na de dood de waarheid gekend zal worden. In Resp. 509 B spreekt Plato reeds uit, dat het Goede «verheven is boven zijn en kennen», zodat Hardie (pag. 63) het recht heeft te zeggen, dat ook de dialectiek van van de Resp. «is with some reason suspected of non-existence». De Parmenides spreekt van het Absolute Ene, dat voor geen praedicatie vatbaar is, dat niet kenbaar is (voor de mensengeest); het wordt verwezen «naar de grens van ons denken» (De Vogel, Keerpunt o.a. pag. 258), terwijl eerst het «ene», dat in verbinding treedt met het «zijn», dat dus belichaamd is in een bepaalde wezenheid, voorwerp is van ons menselijk kennen.

Zo blijkt, dat voor Plato uiteindelijk de «ware» kennis op

aarde niet bestaat : men vindt ze bij de Goden, bij de mensen echter in geringe mate (Tim. 51 E).

Wel is er onder de mensen een zekere kennis te vinden, zoals Socrates ze vond bij de handwerkslieden (Apol. 22 DE). Er is kennis, die volstrekt vaststaat, en waarover geen meningsverschil kan bestaan; dit is de kennis, die men verkrijgt door meten, wegen en tellen. <sup>1)</sup> Maar naar deze kennis vraagt onze ziel niet. « Wij weten een massa dingen, maar deze zijn van geringe waarde », aldus Enthyd. 293 B. De ziel zoekt het oordeel over de waarden, over het goede, schone en rechtvaardige. Hiervan zoeken we het wezen, het model, de perfectie om daarnaar al het andere te kunnen afmeten. (Enthyphro 6 D E). Dit model blijft voor ons verborgen. « Datgene, waar het essentieel onze ziel om te doen is, is onuitsprekelijk » <sup>2)</sup> een goddelijke kennis is daarvoor vereist <sup>3)</sup>. De enige kennis, die in deze voor ons, mensen, is weggelegd, is het bewustzijn van onwetendheid, in welk bewustzijn een nieuw élan ons overmeestert om jacht te maken op de kennis.

De filosoof noemt zich dan ook « minnaar van de kennis *φρόνησις* » (Phaedo 66 E), n. l. van de hoogste kennis, welke niet alleen van theoretische, maar tegelijk van de praktische orde is. Dit blijkt o. a. uit Symp. 204 A B, waar gezegd wordt, dat de filosoof „*ἐπιθυμῶ σοφὸς γενέσθαι*” Hij verlangt in laatste instantie een perfectie van zijn handelen, niet van zijn theoretisch kennen.

Door zijn liefde is de filosoof filosoof, niet door de kennis of wijsheid. In deze liefde alleen verheft hij zich boven zijn onwetendheid, waarvan hij zich immer bewust is. In Socrates' belijdenis van onwetendheid ziet men soms ten onrechte ironie <sup>4)</sup>. Ironie schuilt er in, wanneer hij door deze woorden zich schijnbaar tot de mindere maakt van de waanwijze, met wie hij spreekt. Zijn onwetendheid heeft betrekking op het hoogste, dat tevens het wezenlijke, meest waardevolle

1) Aldus Eerste Alc. 116E, Euthyphro 7B-C; vgl. Phil. 55 E sq.

2) Zie Plato's Zevende Brief (341 C). De vraag naar de authenticiteit wordt de laatste tijd over het algemeen bevestigend beantwoord. De Vogel, zelf sceptisch, somt enige tegenstanders op (Keerp, pag. 212 n. l.): Festugière (Contempl. pag. 61 n. l.) menig voorstander.

3) Cf. Theaet. 176 A en Cratylus 408C.

4) Zo Lagerborg pag. 54, Robin Not. du Banq. pag. XXX en CV.

is voor de ziel. Het enige, dat hij weet, is dat hij niets weet en dientengevolge verlangt naar kennis. Zo zijn ook de woorden van Symp. 177 DE te verstaan, dat hij «van niets anders verstand heeft dan van de liefde». Hierop komen wij nog terug (pag. 96 sq.).

### *Kennis en deugd.*

Zolang wij leven echter zullen wij, naar het schijnt, dán het dichtst bij de kennis komen, wanneer wij niet leven met het lichaam (d.w.z. onze strevingen zuiveren van die van het lichaam), en ons niet besmetten met zijn natuur. (67A).

Voor het leven op aarde is deze zuivering van essentiële waarde. Maar de ware zin van dit leven wordt eerst duidelijk, indien men het ziet in verband met het hiernamaals. De Gorgias-mythe verklaarde reeds, dat de ziel na de dood zó zal zijn, als zij hier op aarde geleefd heeft. Maakt zij zich hier zuiver, dan zal zij na de dood het zuivere kunnen aanschouwen. «Want aan de onreine is het niet gegeven het reine aan te raken, vrees ik» (67 B). Hiermede verklaart Plato een religieuze leer (de termen *καθαρός* en *θεμνόν* duiden erop, dat de spreker zich in religieuze sfeer verplaatst) met een kennis-theoretisch beginsel, dat volgens Verdenius (zie zijn commentaar op fragm. 16) is toe te schrijven aan Parmenides, maar dat wij het best kennen in Aristoteles' formulering: ἡ γνώσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ, tussen het kennende en het gekende bestaat een verhouding van gelijkheid, een principe, dat Plato nog zal toepassen in het derde onsterfelijkheidsbewijs.

De zuivering nu bestaat, naar de oude leer verluidt, hierin, dat men de ziel zoveel mogelijk van het lichaam afscheidt, zodat zij naar vermogen, niet alleen in dit leven maar ook later, alleen op zichzelf leeft, zich van het lichaam ontdoende als van haar boeien (67 CD). Dit is, naar bleek, de gehele toelg van de filosoof, want hij begeert alleen de kennis en deze verwerft hij zuiver eerst na de dood. Vrees voor de dood is dus bij hem ondenkbaar (68 B).

Wie ontstemd is bij de nadering van de dood, geeft daardoor blijk geen wijsgeer te zijn: hij begeert het leven in het lichaam. Bij zo iemand vindt men ook begeerte naar geld óf zucht naar eer ófwel deze beide (68 BC) <sup>1)</sup>

1. De interpretatie van J. Moreau (Idéal. pag. 435) is m. i. onjuist. Hij stelt tegenover de filosoof, die streeft naar de zelfstandigheid van de geest, degenen, die hun verlangens richten op de verscheidenheid der objecten, welke het maatschappelijke leven ons biedt, — en onderscheidt in deze groep drie typen, al

Er zijn dus onder de mensen twee groepen te onderscheiden: degenen, die in zich het streven der ziel laten overheersen en leiden, of liever, die het streven der ziel richten op de ziel zelf, en degenen, die dit streven ondergeschikt maken aan de neiging van het lichaam, het daaraan gelijk maken. De eersten kan men kennen aan hun blijmoedigheid, als ze staan voor de dood.

Men kan dus aan de filosoof zeker niet de moed en de bezonnenheid, in de zin die het volk aan deze termen geeft, ontzeggen. Ja, ziet men goed toe, dan is het dwaas deze benamingen op de anderen toe te passen. Want zij beschouwen allen de dood als een groot kwaad; dus wanneer zij de dood trotseren, doen ze dit uit vrees voor nog groter kwaad. Hun moed is dus in wezen vrees. Zo is hun bezonnenheid in wezen een verslaafdheid aan het genot, want om groter genot te behouden zien ze af van geringer genot. (-69 A).

Nu kan men duidelijk het verschil zien tussen wat men in onnozelheid deugd noemt en de ware, philosophische deugd. Hiermede is het hoogtepunt bereikt van dit eerste deel, waarin in grote lijnen het wezen van de filosoof, de essentie der ethica wordt gegeven. Een plechtig ogenblik, met een plechtig woord ingeleid:

O gelukzalige Simmias, dat is zeker niet de ware ruil, waarmee men deugd bekomt, de ruil van genot tegen genot en vrees tegen vrees, dus van groter tegen kleiner, beide gebruikt als munten, — maar dit alleen is de ware munt, waartegen men dit alles moet inruilen, de kennis... (69 A)

Beide soorten van deugd worden vergeleken met een transactie. Bij de gewone, alledaagse deugd gaat het om ruil van goederen, die in wezen gelijkwaardig zijn, zij het ook in graad verschillend (geringer genot tegen groter genot). De filosoof ruilt genot, d.w.z. lichamenlijk genot, in tegen wijsheid. Dit is geen ruilhandel, waarbij men goederen als munten gebruikt;

---

naar gelang de mens gehecht is aan het lichaam, aan geld en goed, of aan eer. Aldus zoekt Moreau overeenstemming met de boeken IV en VIII-IX van *Respublica*.

Men vindt echter overeenstemming met *Resp.*, indien men de gehechtheid aan de zintuigelijk waarneembare objecten verdeelt over twee typen, die beide evenzeer een neiging tot het lichaam verraden: gehechtheid aan geld en gehechtheid aan eer. Evenzo b.v. *Resp.* IV, waar men, na de onderscheiding van *λογιστικόν* en *ἐπιθυμία*, een verdeling van deze laatste vindt in *θυμοειδές* en *ἐπιθυμητικόν*. Naar Burnet (hij *Phaedo* 58C<sub>3</sub>) constateert, is *φιλότιμος* geregeld synoniem met *θυμοειδής*, en *φιλοχρήματος* met *ἐπιθυμητικός* (zie aangehaalde plaatsen). Ook *Phaedo* 82C komt overeen met *Resp.* in de zin, die wij aangegeven hebben.

het is een transactie, zoals beschaafde volkeren die kennen <sup>1)</sup>. Zij verkopen voor geld, om met dit geld andere, meer benodigde dingen te kopen. Zo doet ook de filosoof: hij verkoopt genot, vrees en derg. voor wijsheid. Bezit hij een zeker kapitaal aan wijsheid, dan verschaft hij zich hiermee genot en vrees etc., die niet de schijn dezer wereld tot object, tot oorzaak hebben, maar de werkelijkheid, welke door het verstand alléén gezien wordt. Dit genot of deze vrees beoogt men niet, want men voorziet ze niet: men ontvangt ze slechts in de wijsheid en de deugd. Dit is de inhoud van de volgende text:

..... wanneer alles door koop en verkoop voor en met die munt verruild wordt, dán heeft men waarlijk moed, bezonnenheid, rechtvaardigheid, kortom ware deugd, (wanneer ze) met kennis (verruild worden) <sup>2)</sup>, of nu genot en vrees en al dergelijke dingen er bij komen of uitblijven (69B).

Later zal Plato in de *Philebus* het gehalte aan genot, dat dit ware, goede leven bevat, trachten te bepalen. Genot wordt dan erkend als deel van het goede leven (*Phil.* 63E). Volgens de *Phaedo* is het geen genot, dat men zoekt, maar dat men vindt, wanneer men alle genot prijs geeft.

Indien men echter zonder de kennis deze dingen tegen elkan- der inruilt, genot tegen genot en vrees tegen vrees (als de primitieve ruilhandel), dan heeft men een schaduwbeeld van deugd, (een beeld ervan getekend in een plat vlak, waarin de schaduwtekening de diepte moet suggereren). Deze deugd is niet gezond, niet reëel (69 B).

Ware deugd is een reële vorm met diepte; zij ontstaat door driehoeksruil; wanneer n.l. genot ingeruild wordt tegen kennis en met kennis weer genot wordt verkregen in de deugd.

De ware deugd is een staat van reinheid: een gezuiverd zijn van al die dingen, een *καθαρός*; dan heeft men bezonnenheid, rechtvaardigheid en moed <sup>3)</sup>; en de kennis zelf is de *καθαρότης*, de eerste reinigende wijding, die daartoe leidt (69 BC).

1) Ik kan me ontlagen achten van de zware taak Burnets conjecturen, die in het hier volgende te zeer de overgeleverde text geweld aandoen, te weerleggen. Een magnifieke verdediging van de leesbaarheid van deze passage heeft reeds J. V. Luce geboden in 1944. Van zijn artikel maak ik in het hier volgende, evenals in het voorafgaande, een dankbaar gebruik.

2) Achter *ἀληθὴς ἀρετῇ* moet noodzakelijk een , volgen.

3) Achter *πάντων* dient de , te vervallen; zij moet staan achter *ἀνδρεία*

Het is dus duidelijk, dat ware deugd afhankelijk is van inzicht. Kennis is de eerste wijding, eerste, noodzakelijke voorwaarde. Dit is immer voor Plato de betekenis geweest van het Socratische beginsel «deugd is kennis». De intellectualistische strekking van Plato's moraal kan men slechts loochenen, indien men de woorden van deze Socratische stelling al te letterlijk opvat, in de zin van een volkomen identiteit, en de kennis daarbij al te intellectualistisch opvat <sup>1)</sup>.

Dat Plato echter de stelling handhaaft in die zin, dat ware deugd noodzakelijk steunt op kennis, wordt, behalve door onze passage uit de *Phaedo*, ook duidelijk uit *Meno* 87-89, waar «deugd is kennis» de zin heeft van «is verbonden met kennis» <sup>2)</sup>. Vooral waar Plato de psychologische realiteit, de neigingen in de mens, tracht te ordenen in een geheel dat het goede waarborgt, spreekt hij van moed of bezonnenheid «gepaard gaande met kennis». Zo in *Politicus* 309/10. Dezelfde intellectualistische opvatting van deugd vinden we nog uitgedrukt in *Leges* 630E-631 CD, 963A-968A (tussen welke passages Robin (Platon p. 270-272) zeer scherp het verband belicht). <sup>3)</sup>

Indien men de spreuk «deugd is kennis» in genoemde zin opvat, dient men tevens de term «kennis» niet mis te verstaan. Voor de juiste richting van zijn levenswandel beoogt de filosoof een algemene kennis, die van het goede, schone en rechtvaardige. Deze kennis verzekert ons de goede daad (vgl. *Gorgias* 460 BC). Deze kennis bezitten en toch «meegesleept worden door de hartstocht» en het kwade doen, is een *contradictio in terminis*. Het kwade doen wordt veroorzaakt door een verkeerd oordeel, het is een zwichten van de geest voor het oordeel van de begeerte (*Protag.* 355 B-357C; vgl. *Ph.* 83DE). De wortel van het kwaad is de onwetendheid <sup>4)</sup>. Wel erkent Plato in de *Leges* (902 A sq.), dat de mensen tegen beter weten

1) Zulk een beschrijving van Plato's ethiek vindt men o.a. nog bij Pallas, pag. 86 sq., waarbij men echter volledigheidshalve ook pag. 89 en 95 dient te lezen.

2) Men vergelijkte Buchmann pag. 83-91.

3) Dat van de andere kant het morele kwaad immer door Pl. wordt geweten aan onwetendheid, lere men, zo nodig, o.a. uit R. Hackforth (*Moral Evil and Ignorance in Pl's Ethics*), waarin voornamelijk besproken worden *Soph.* 227 D, *Leges* 863 B sq., *Tlm.* 86 B.

4) Plaatsen vindt men verzameld bij Robin (Platon, pag. 322) en wel uit de meest uiteenlopende werken.

in het kwade doen, maar dit bewijst alleen, zoals Jaeger zegt (II pag. 381 n. 167), dat ware kennis zeldzaam is.

Uit het bovenstaande blijkt, dat de kennis, die de deugd waarborgt, van andere aard is dan alle andere kennis: alle andere kennis stelt ons in staat bepaalde dingen op goede én op kwade wijze (in ethische zin) te doen. 'n Medicus kan iemand beter maken en iemand doden. De kennis echter van het goede en rechtvaardige stelt ons alleen in staat onze handelingen, alle handelingen, ook die der technische vaardigheid, *goed* te doen. Het is duidelijk, dat bij elk oordeel van Plato over «kennis» nagegaan dient te worden, in welke zin hij deze term bedoelt, in de algemeen-gebruikelijke zin of in de Socratisch-Platonische zin. Als Kl. Buchmann opmerkt (pag. 43, n. 111), dat de weerlegging der definities in de Socratische dialogen steeds op dezelfde wijze plaats heeft, doordat aan de gegeven bepaling steeds de termen rechtvaardigheid en bezonnenheid toegevoegd worden, — zo blijkt ook na Meno's vijfde definitie van deugd, als het «vermogen om zich het goede te verschaffen» de toevoeging van «op rechtvaardige en goede wijze» noodzakelijk, (Meno 78D-79A), — en als zij daaruit concludeert, dat steeds rechtvaardigheid en bezonnenheid het typische zijn van de deugd, nooit het «weten» <sup>1)</sup> dan heeft zij m. i. over het hoofd gezien, dat Plato in deze gevallen, sprekend van «kennis» deze term gebruikt in de gangbare betekenis, als de kennis, die ten grondslag ligt aan alle wetenschap en techniek. Plato laat in die gevallen Socrates spreken in de trant van zijn tegenspelers. Zulk een geval hebben we in de in de Meno gestelde aporie: deugd blijkt wel «kennis» te zijn, dus leerbaar, maar praktisch zijn er geen leraren in de deugd (89 C-E). Zij blijkt dus een andere kennis te zijn, die men niet de ziel van buiten af kan instorten, maar die reeds sluimert in de ziel als een vaag besef, dat ons ondanks zijn vaagheid niettemin de goede handeling wijst en ons leidt tot deugd, maar dat door zijn zwakheid ons spoedig ontloopt evenals de beelden van Daedalus, vooral onder invloed van emoties als smart, lust en vrees <sup>2)</sup>, tenzij wij het

1) Men kan het met meer recht Jaeger nazeggen (II pag. 64): «Alle pogingen om de natuur van een bepaalde deugd te bepalen lopen uit op de conclusie, dat zij een soort kennis moet zijn».

2) Zie Resp. III 412 E-413 C; vgl. VII 538 C, IX 574 D, Phaedr. 237 D-238 C.

binden door het «nadenken over zijn grond» (Meno 98 A; vertaling van Krüger pag. 64), m. a. w. mits wij het kunnen beredeneren (*λόγον δοῦναι*, Phaedo 76 B, zie onder pag. 73). Dan is de «ware mening» tot kennis geworden, de kennis, die de deugd waarborgt (Meno 100 A); de kennis, die tot object heeft het Goede; de kennis, waardoor alle andere kennis goed wordt (Resp. 505 B). Deze kennis zoekt de filosoof, zonder haar ooit te vinden. Het is een kennis van God, terwijl de mens zich uitsluitend door zijn bewustzijn, deze kennis te missen, verheft boven de onwetendheid (Symp. 204 A, vgl. Theaet. 176 Asq.)

Keren we terug tot de Phaedo. De deugd berust dus op de kennis; deze is noodzakelijke voorwaarde voor de deugd, de «eerste wijding daartoe» (69 BC), welke de reinheid bewerkt. Aldus interpreteert Plato de woorden van diegenen, die de mysterie-leer hebben ingesteld:

Wanneer zij zeggen, dat, wie ongewijd en ongereinigd in de Hades komt, daar in het slijk zal neerliggen, maar dat wie gereinigd en gewijd is, daar zal wonen onder de Goden, dan spreken ze symbolisch (*αἰνέουσθαι*, 69C). <sup>1)</sup> De gereinigden en gewijden zijn zij, die op juiste wijze een filosofisch leven hebben geleid, hetgeen Socrates naar vermogen heeft gedaan. Hiermede is Socrates' verdediging voltooid. Hij hoopt begrijpelijk gemaakt te hebben, dat hij op dit ogenblik welgemoed is. «Want», zo zegt hij in dezelfde symbolische taal, «ik meen ook daar goede meesters en vrienden te zullen vinden, niet minder dan hier». (-69DE, vgl. 81A)

### *Résumé.*

Wij kunnen ons tweede hoofdstuk besluiten. Het bevat reeds de essentie van Plato's ascetisme. Een ascese is vereist, omdat het streven van de ziel ontvankelijk is voor, en meegesleept kan worden door de lichamelijke begeerte. In haar streven naar kennis wordt de ziel belemmerd door de zintuigelijke waarneming, want haar ken-object is slechts denkbaar, niet waarneembaar. Door zijn affecties en zintuigelijke waarneming is het lichaam een hinderpaal voor de ziel: zolang zij in het

---

1) Evenso laat Plato in Gorgias 493 A sq. uitkomen, dat de Orphici symbolisch spreken. Zie hierover verder Guthrie pag. 163 en 243.



lichaam huist, is de volledige kennis haar ontzegd. Met het oog hierop kan men het lichaam een kwaad noemen.

Het inzicht tenslotte in deze verhoudingen van ziel en lichaam ontnemt de wijsgeer zijn vrees voor de dood: hij heeft de ware moed, die immers, als alle deugd, gepaard gaat met kennis.

Dit ascetisme is tot nu toe slechts in beknopte vorm gegeven. In de ontwikkeling van het gesprek zullen verschillende onderdelen nog een scherpere belichting ontvangen.

---

### HOOFDSTUK III.

#### *Individueel voortbestaan der ziel.*

Al het voorafgaande, bevattende de karakterisering van het streven van de filosoof en de bepaling van de ware deugd, berustte op de these, dat de ziel na de dood zelfstandig bestaat, buiten het lichaam. Dit werd als uitgangspunt gesteld in 64 C en door Simmias aanvaard. In 66 E werd er nogmaals direct op gesteund, waar Socrates uit de stelling, dat we in het lichaam de waarheid slechts ten halve kennen, de conclusie trok, dat we eerst na de dood kennis zullen bezitten, «want dan zal de ziel op zichzelf bestaan buiten het lichaam, eerder niet». Ook dit werd rechtstreeks tot Simmias gezegd.

Voor Cebes had Plato een andere rol bestemd. Al het tot nu toe gezegde ontleent zijn waarheid en zekerheid aan de waarheid en zekerheid van het uitgangspunt. Cebes zal nu naar voren brengen, dat dit uitgangspunt vele tegenstanders zal ontmoeten: het bevat een gedachte, die vreemd is aan de mensen, die grootgebracht zijn in de wereldbeschouwing van het Homerische epos. Dit heeft hen vertrouwd gemaakt met de gedachte, dat de ziel na de dood als een rook onder de aarde verdwijnt (cf. Ilias 23, v. 100). Wel zegt Homerus, dat de ziel als een schim nog bestaat in de Hades, zij het dan ook «zonder denken» (Ilias 23, v. 104), maar de phantasie van de mensen zou wel eens het beeld van de rook letterlijk kunnen nemen en denken

dat de ziel als een adem of een rook verspreid wordt en vervliegt en nergens meer is. Als het waar is, dat de ziel na de dood op zichzelf bestaat, dan is er een grote en schone kans, dat het waar is, wat Socrates gezegd heeft. Maar wij moeten nog vertrouwd gemaakt worden met het denkbeeld, dat de ziel na de dood blijft bestaan met vermogen tot denken (dus als geestelijk wezen) (70 A-B).

Teneinde zijn ascese te kunnen staven, zoekt Plato een bewijs van de onsterfelijkheid der ziel. Maar er zullen slechts

waarschijnlijkheidsbewijzen volgen. Plato is niet voor deze leer gewonnen door een bestaand bewijs. Phaedo 61 E (zie boven pag. 11) en Resp. 608 D doen blijken, dat er geen bewijs van bestond. Hij was zeer ontvankelijk voor dit geloof, dat hij o.a. bij de Orphici vond, en heeft getracht dit rationeel aanvaardbaar te maken, omdat het de Socratische onthechting aan dit leven verklaarde en vergelding van goed en kwaad in het uitzicht stelde.

De opeenvolging der bewijzen weerspiegelen waarschijnlijk Plato's ontwikkelingsgang. Zijn aanvangspunt ligt in de natuurphilosophie (1e bewijs). Dan komt de vorming der ideeënleer, die als consequentie meebrengt de anamnese-theorie (2e en 3e bewijs) en later een nieuwe physica (4e bewijs).

Het is wel duidelijk, dat Plato het individuele voortbestaan van de ziel tracht te bewijzen. Al zal dit niet in de komende bewijzen aldus geformuleerd worden, toch is deze bedoeling van Plato aanwijsbaar in de reden, waarom hij deze ziele-leer houdt: de ziel moet een individueel voortleven genieten, wil het leven in het hiernamaals een vervolg, een consequentie zijn van het leven op aarde, zoals de Gorgias het in beeld brengt in zijn mythe, waarmee Phaedo 107D overeenstemt.

Natorp (Ideenlehre, pag. 127) ontkent deze bedoeling van Plato op grond van twee overwegingen. Allereerst constateert hij, dat uit de praemissen van het laatste bewijs geenszins het persoonlijk voortleven volgt, al geeft men ze ook alle toe: dit bewijs berust op een bedenkelijke logische sprong. Dit is juist, doch moet verklaard worden door Plato's beperking tot een bepaald denk-niveau, waarboven hij in de Phaedo niet wil uitgaan (zie onder bij pag. 107B). Wat hij echter propageert onder een bepaald publiek, is de idee der persoonlijke onsterfelijkheid.

Ten tweede constateert Natorp, dat in het Symposium de persoonlijke onsterfelijkheid bijna prijsgegeven schijnt. De onsterfelijkheid van het sterfelijke is daar veelmeer de bestendige vernieuwing in de voortbrenging, vooral in de voortbrenging der gedachte van het eeuwige (Nat. 127). Het Symposium kent dus alleen onsterfelijkheid door zelfvernieuwing, ook

van de ziel en van de kennis (Nat. 167). Ook dit is juist, doch waarom zou Plato zelf niet nog een andere onsterfelijkheid kennen, dan die, welke hij in het Symposium beschrijft? Men kan zich niet aan de indruk onttrekken, dat hij de term «onsterfelijkheid» in tweeërlei zin gebruikt. In de Phaedo, waar gesproken wordt over een voortleven na de dood, een afzonderlijk bestaan van de ziel, gaat het over de eeuwige existentie van «onze zielen», waarin deze de merktekens dragen, die levenswijze en opvoeding haar hebben ingeprent, en loon of straf ondergaan voor haar goed- of slechtheid (Gorgias, Phaedo, l. c.), evenals in Epist. VII 335 A-B en Resp. 610 D-611 A. Het is daarom ondenkbaar, dat volgens Plato met de dood het individuele leven van de ziel ophoudt, zoals Janssens (pag. 68) beweert. Met behoud van haar individualiteit blijft de ziel voortbestaan. Deze eschatologische zin heeft de term «onsterfelijkheid» zonder twijfel in de Phaedo en sommige andere werken.

Doch zij wordt nog in een andere zin gebruikt: zij kan een kwalitatieve bepaling zijn van het leven der ziel hier op aarde. De ziel wordt door de kennis der idee gelijk aan de idee, verheven boven de wisselvalligheid van het tijdelijke, zintuigelijk waarneembare. Zij krijgt daardoor een Goddelijk leven, draagt a.h.w. het eeuwige leven in zich, wordt onsterfelijk. In deze zin kan Plato ook van de wereld, die «waarneembare God, beeld van het denkbare Wezen» (Tim. 92 C) in de Politicus (270 A) schrijven, dat zij, na door de Godheid verlaten en dientengevolge vervallen te zijn tot chaos, weer bestuurd wordt door een Goddelijke en vreemde macht, *opnieuw onsterfelijkheid* ontvangend van de Demiurg. Door deze onsterfelijkheid ontsnapt de wereld «naar vermogen» aan de verandering, en wordt zoveel mogelijk gelijk aan de Goden. (269 D). De wereld kent dus opeenvolgende perioden van sterfelijkheid en onsterfelijkheid. Over de ziel zegt de Timaeus (90 B): «Bij hem nu, die wordt in beslag genomen door begeerten of ijverzuchtigheden en die zich daarvoor grote inspanning getroost, zullen de meningen, die zich vestigen, noodzakelijk alle sterfelijk zijn, en voorzover het ons maar enigszins mogelijk is sterfelijk te worden, zal hij daarvan

niets verzuimen, daar hij immers de groei van dat sterfelijke bevordert heeft. Maar bij hem, die in leergierigheid zich op het ware denken heeft toegelegd, en die vooral zich erin geoefend heeft, wat onsterfelijk en Goddelijk is te bepeinzen, om toch maar tot de waarheid door te dringen, bij hem kan het niet anders, of voorzover de menselijke natuur toelaat aan onsterfelijkheid deel te nemen, ontgaat hem daarvan niets hoegenaamd . . . » (vert. J. Prins). In zulke passages wordt niet gesproken over het feitelijk bestaan der ziel na de dood, maar over een wijze van bestaan der ziel in het menselijke lichaam. Zo ook in het Symposium. In de aanschouwing van de Schoonheid zelf verwekt de ziel haar eigen volkomenheid, de ware deugd; zij maakt zichzelf bemind bij de Goden, wordt «zoveel maar mogelijk is voor een mens onsterfelijk», in het leven op aarde (211 D-212 A).

Het hoeft geen betoog, dat het gebruik van de term «onsterfelijkheid» in deze zin o.a. in het Symposium, geenszins afbreuk doet aan de ernst, waarmede Plato in de *Phaedo* en andere werken de onsterfelijkheid der ziel in de eerste zin staande houdt. Indien de *Phaedo* aan de term *ἀθάνατος* met het oog op de dubbelzinnigheid *ἀνώλεθρος* toevoegt (zoals Resp. 611 A *ἀει ὄν*), dan is Plato's bedoeling duidelijk voor wie lezen wil wat hij schrijft.

### *Intuïtie en discursieve denken.*

Socrates vangt het eerste bewijs aan met de aanwezigen te herinneren aan de «oude leer» der wedergeboorte, volgens welke wij na de dood een andere wereld ingaan, om van daaruit weer in deze wereld terug te komen, ontstaande uit de doden (70C). Als het waar is, dat de levenden uit de doden ontstaan, dan bestaan de ziel en na de dood; zo niet, dan moeten we een ander argument zoeken (70D).

Als deze leer der Orphici juist is, dan lost zij Plato's zedelijke problemen op. Maar zij moet bewezen worden!

Plato's ervaring met Socrates, die prijsgaf wat aan anderen het enige waardevolle toescheen, stelde hem voor het vraagstuk der zedelijkheidsnormen. De Orphische leer biedt hem een steunpunt, een bevrijdend antwoord. Doch het redenerend verstand stelt zijn eisen. Het wezenlijke echter in Plato's

denken is, dat zijn innerlijke overtuiging de overhand behoudt, zowel over de Orphische leer, als over alle redenering.

Allereerst over de Orphische leer: zij heeft zo'n sterke invloed op hem, doordat zijn innerlijke overtuiging bevestiging vindt in haar leer en haar beelden. Maar zij heeft niet uit eigen kracht Plato voor zich gewonnen. Hij aanvaardt het Orphische geloof slechts, in zoverre het hem een uitweg biedt. Overigens blijft hij Plato en wordt geen Orphicus. Speciaal is het de vraag, of het Orphische sentiment — als ik het zo noemen mag — hem eigen is. Zijn psychologisch dualisme doet ons door zijn beschrijving denken aan «het onnatuurlijke dualisme» der Orphici (Guthrie pag. 157), maar dringt men dieper in Plato's gedachten door, dan getuigt het van een andere mentaliteit. Zelfs in de *Phaedo* zullen we redenen hebben een andere houding te vermoeden tegenover de zintuigelijke wereld (zie onder pag. 94), waardoor het contrast tussen *Phaedo* en *Symp.* veel van zijn scherpte verliest.

Vervolgens behoudt Plato's innerlijke overtuiging de overhand over het discursieve denken. Dit volgt haar voetspoor, vaak op grote afstand. Het toetst de denkbeelden, die Plato geneigd is aan te nemen, aan de wetten zijner logica. Maar Plato's logica is geruime tijd in zijn werken zeer zwak; we zijn vaak geneigd zijn redematies «sophismen» te noemen. Maar deze verschillen wezenlijk van de drogredenen der sophisten. De sophisten «verstrikken zich in de strakheid der begrippen» (Brommer pag. 26), of liever zij willen er anderen in verstrikken, omwille van eigen succes. Zij miskennen de relativiteit der begrippen, «zijn niet in staat hen te zien in het licht van de innerlijke realiteit» (Brommer p. 73). In hun redenering vervangen zij de ene betekenis van een woord zonder bezwaar door een andere; zij voeren hun discussie eerder met het oog op woorden, dan met het oog op dingen, die in de woorden worden uitgedrukt. (*Resp.* 454 A). Wanneer zij anderen daardoor in verwarring brengen, dienen zij niet de waarheid, maar zichzelf. Socrates had eveneens hun eristische methodes toegepast, doch om de valse zekerheden van anderen te schokken en hen zodoende ontvankelijk te maken voor de waarheid; zijn drijfveer was dus onbaatzuchtigheid,

waardoor zijn optreden essentieel verschilden van dat der sophisten. Juist de goede bedoeling onderscheidt de dialectiek van de eristiek, zoals uit Epist. VII 344 B blijkt. Plato erfde van Socrates het inzicht, dat er een vaststaande waarheid bestond <sup>1)</sup>, doch hij zoekt verder dan Socrates naar een redelijke fundering van dit inzicht. Hij tracht de zekerheid der intuïtie door redeneringen te staven. Hij gebruikt de termen met het oog op een innerlijke realiteit, die door de begrippen en woorden slechts onvolledig wordt gedekt en aangeduid. Het begrip is voorzeker een mentale weerspiegeling van de realiteit, zij het dan ook een onvolmaakte. Wie verstrikt raakt in de verwarringen der zintuigelijke kennis, kan in de begrippen zijn toevlucht zoeken (Phaedr. 99 E). Maar zolang men overtuigd is in de intuïtie de realiteit met onmiddellijke zekerheid te kennen, en daarnaast deze intuïtieve kennis inadequaat uitgedrukt acht in woorden en begrippen, — zolang staat het discursieve denken in belangrikheid op de tweede plaats. In de strijd nu tussen redeneringen en onmiddellijke zekerheid der intuïtie houdt Plato vast aan zijn intuïtieve opvatting. Zijn geloof staat of valt niet met de aanvaardbaarheid van welke redenering ook, maar hij steunt direct op het feit, dat wij de realiteit onmiddellijk in onze ziel voelen, en haar zien als het vaderland van de ziel, waarheen zij «als een vogel» omhoogblijkt (aldus Phaedr. 249 D) <sup>2)</sup>.

In de werken van Plato's middelbare leeftijd gaat de vlucht van zijn intuïtieve denken hoog en blijft zijn logica zwak, terwijl hij zichzelf toch de eis blijft stellen, in de kennis reenschap te geven van zijn nog onberedeneerde oordeel, van zijn *δόξα*. Want hij beschouwt het denken als een reflex van de realiteit, zij beiden blijven wederkerig in betrekking staan tot elkander (Soph. 238 B), welke these trouwens de enige weg is om de mogelijkheid van kennis te erkennen.

Steeds meer heeft Plato oog voor het belang van het discursieve denken en onderzoekt hij de verhouding van het begrip tot de realiteit en ziet, dat de logische gedachte de

1) Zo is althans de algemene opvatting. Een andere zienswijze biedt Prof. Dr. H. J. Pos: *l'Existentialisme dans l'histoire* (Revue Internationale de Philosophie, 1949 pag. 290-305).

2) Zie Brommer pag. 129, waar hij aantoonst, dat ook in de Soph. de logische verantwoording geen wegwijzer is, maar Plato's realiteitszin vooropgaat. Vgl. ook pag. 160/1 van Brommer.

noodzakelijke basis is voor onze menselijke kennis. De wending, die Plato's denken neemt in zijn latere werken, bestaat juist hierin, dat hij de intuitieve zijde zijner filosofie tracht te completeren door een logische fundering <sup>1)</sup>.

*Eerste bewijs: ziel beschouwd als fysisch object, onderworpen aan een algemene fysische wet.*

Bezien we nog even de aangehaalde text: «Als de levenden weer uit de doden ontstaan, dan bestaan de zielen na de dood» (70 D).

Aangenomen is hierin, dat de levenden bestaan uit lichaam en ziel, en dat het leven ontstaat door aanwezigheid van de ziel in een lichaam. Het eerste is en blijft voor Plato vanzelfsprekend; het tweede zal in het vierde bewijs van de *Phaedo* onderwerp van dispuut worden. Wanneer echter een bewijs door een volgend wordt gesteund, mag men niet zeggen, dat het eerste nutteloos wordt (aldus Rodier pag. 141 over over het eerste ten opzichte van het derde). Plato's wetenschappelijk procedé, beschreven in *Phaedo* 100A en 100D, houdt in, dat een voorafgaande hypothese door een volgende dient geredificeerd of bevestigd te worden (zie onder bij 100D).

De Orphische leer nu zegt, dat de ziel weer «vandaar» op de wereld komt en dus ontstaat uit de doden. De ziel wordt hierin beschouwd als datgene, wat tot leven komt, hetgeen ook uitgedrukt is in 72 A. Dan kan men zeggen, dat de levenden komen uit de doden, en dat «als het waar is, dat de levenden uit de doden ontstaan, de zielen van ons na de dood nog bestaan».

Plato's bedoeling is dan niets anders, dan dat, als het levende en het dode in elkander overgaan, dit zeggen wil, dat leven en dood eigenschappen zijn van een blijvend subject, dat in leven en dood bestaat. Dat dit subject de ziel is, is zonder meer duidelijk de bedoeling. De twee tegengestelde eigenschappen van de ziel zijn dan, dat zij een lichaam bezielt (d. i. tot leven komt) en dat zij zonder lichaam bestaat. We moeten dus bewijzen, dat de levenden uit niets anders ontstaan dan uit de doden.

1) Vgl. Brommer pag. 123.



Men zal deze Orphische stelling gemakkelijk aanvaarden, wanneer men haar ziet in verband met een algemene (physische) these, die van toepassing is op «alles, wat wording heeft» (70D), waartoe ook de mens behoort. Alles, wat een tegendeel heeft, ontstaat uit zijn tegendeel. Als voorbeeld dient «groter» en «kleiner». Wanneer iets groter wordt, was het, alvorens groter te worden, kleiner. Na nog vele voorbeelden gegeven te hebben, durft Plato de algemene stelling te houden, die hij aan Heraclitus ontleent: de tegendelen ontstaan uit elkaar. Ook kan men zeggen: er is noodzakelijk een overgang van het ene naar het andere en van het andere naar het ene (-71AB).

Wat hier beweerd wordt, is, dat twee tegengestelde eigenschappen steeds accidentele eigenschappen zijn, die elkander afwisselen in een blijvend subject. Zo kan Plato zeggen: wanneer iets groter wordt, was het, alvorens groter te worden, kleiner. Zoals men reeds meermalen opmerkte (o. a. Rodier pag. 140), wordt later in de dialoog (Phaedo 103B), wanneer «een der aanwezigen» aan dit ogenblik herinnert, nadrukkelijk gezegd: «Toen spraken we over de subjecten, die de tegendelen als attributen hebben».

Als het dus waar is, dat «levend» en «dood» twee tegengestelde eigenschappen zijn, die elkander afwisselen, dan mogen we deze tegenstelling zien als analoog aan de tegenstelling «groter-kleiner» en dus aannemen, dat zij accidentele eigenschappen zijn van een blijvend object.

Welnu: leven en dood zijn inderdaad tegenstellingen <sup>1)</sup>. Dus er is een overgang van het ene naar het andere en terug: uit het levende ontstaat het dode en uit het dode het levende en de levende mens. Dus onze zielen bestaan nog in de dood (-72A). Cebes erkent dit, indien tenminste de praemisse (*τὰ ἀμολογημένα*, 72A) juist is, n.l. dat dood en leven evenzeer twee tegendelen zijn, die in de natuur in elkander overgaan. Deze praemisse, zegt Socrates, hebben we terecht aangenomen, want als deze tegendelen niet in een cirkelgang elkander opvolgden, doch het levende wel dood ging, maar het dode niet levend werd, dan zou tenslotte al het levende in de dood verzonken zijn, en niets meer leven. Nu kan Cebes de redenering volmondig aanvaarden (-72D).

---

1) Zoals Rodier reeds opmerkte (pag. 139), is ook deze toepassing van de algemene regel afkomstig van Heraclitus. Cf. Burnet (E. Gr. Ph.<sup>2</sup>) pag. 186 en Moreau (Idéal.) pag. 367.

De toepassing van de algemene stelling op dit bijzondere geval is slechts begrijpelijk, indien men de zienswijze in aanmerking neemt, dat niets wat ontstaat, uit niets ontstaat; alles wat ontstaat, ontstaat uit het bestaande door verandering van toestand. Schepping uit niets is, althans volgens verreweg de meeste verklaarders, immer aan Plato vreemd geweest. Het levende wordt niet levend door de schepping van een ziel. In Resp. X 611A, waar Plato uit de onsterfelijkheid afleidt, dat altijd dezelfde zielen bestaan, geeft hij de volgende redenering: «Als er geen vergaat, kunnen ze niet minder worden. Van de andere kant kunnen ze ook niet meer worden, want als er iets onsterfelijks bij zou komen, dan zou het uit het sterfelijke moeten ontstaan en zou tenslotte alles onsterfelijk zijn». Het eerste onsterfelijkheidsbewijs van de Phaedo is dus gebaseerd op de fysische zienswijze, volgens welke de wereld bestaat en leeft op eigen kracht en volgens eigen wetten, steunend op het evenwicht tussen tegengestelde krachten. Leven en dood zijn niet afhankelijk van machten buiten de cosmos. Alles nu, wat in de cosmos een tegendeel heeft, bestaat in wisselwerking met dit tegendeel. Er is geen reden aan te nemen, dat de algemene fysische wet hier een uitzondering maakt, want dan zou tenslotte al het leven in de cosmos tot stilstand komen.

Men vraagt zich wellicht af, of Plato hiermede een bewijs bedoelt te geven. En zo ja, is dit bewijs geldig? Heeft hij het recht de ziel te beschouwen als een fysisch object, dat onderworpen is aan dezelfde wet van Heraclitus, als andere fysische objecten?

Vrijwel alle critiek op de redeneringen van de Phaedo komen o. i. hieruit voort, dat men de betrekkelijke zin dezer bewijzen uit het oog verliest. Deze zijn ex professo niet «wetenschappelijk». In dit verband zijn de uiteenzettingen van de Phaedrus over de filosofische rhetoriek van belang: zij is rhetoriek, dus heeft te overtuigen (niets anders wil de Phaedo, dan overtuigen, dat de vrees voor de dood ongegrond is). Maar haar verschil met de rhetoriek, die algemeen beoefend wordt, is, dat zij steunt op de filosofische kennis der waarheid, en niet op de gangbare meningen, welke de

alledaagse rhetoriek wil vleien (259 E-260 E). Maar, al wil zij de waarheid en ware gedachten wekken in de ziel, zij wil deze telkens wekken in een bepaalde ziel, die zij te leiden heeft. Ook deze ziel moet zij kennen in haar natuur en aanleg (270 C-271 A). Bovendien dient zij de verschillende soorten van redevoeringen te kennen in hun uitwerking op de mensenziel, zodat ze bij ieder soort kan zeggen, op wat voor soort ziel zij inwerken kan, hetzij ten goede, hetzij ten kwade (271 B). Zo is zij in staat, terwijl zij de waarheid blijft dienen, haar rede aan te passen aan iedere ziel.

Ook in de *Phaedo* bepaalt de aard der tegenspelers Socrates' (Plato's) keuze der argumenten. Zoals herhaaldelijk blijken zal, richt hij zich tot mensen, wier denken te sterk beïnvloed is door de zintuigelijke ervaring en wier ziel vervuld is van de vrees voor de dood, hetgeen dit denk-niveau eigen is (zie pag. 77). Voor dezulken acht hij het gegeven argument van die aard, dat het hun vrees voor de dood kan verminderen. En naarmate men zich losmaakt van de zintuigelijke kennis, des te meer zal Plato de wetenschappelijke waarde zijner bewijzen kunnen opvoeren. Doch zelfs het laatste bewijs heeft nog ten dele dezelfde betrekkelijke waarde (zie bij 106D): Socrates tegenspelers blijven tot het einde toe de norm, waarnaar de argumentatie gericht wordt.

Om niet al te zeer af te dwalen, willen wij ons verder bij de bespreking van dit bewijs beperken tot een voor ons essentieel punt, n.l. dat het individuele voortbestaan van de ziel reeds volgt uit de gedachte, dat in de wisselingen der eigenschappen de drager dier eigenschappen blijvend is. Indien men deze gedachte niet geïmpliceerd acht, komt men mogelijk tot de idee, dat Plato eerder spreekt over een soort Wereldziel, waarover de latere werken zullen handelen (aldus Robin, *Platon*, pag. 174). Overigens laat de uit *Resp.* aangehaalde text geen twijfel meer toe, waar Plato immers spreekt van «altijd dezelfde zielen», niet van «hetzelfde aantal zielen».

Dit eerste bewijs toont slechts aan, dat de ziel na de dood «bestaat». Vermoedelijk zal er onder verstaan mogen worden, dat zij dan bestaat met vermogen tot kennen, in zoverre het subject identiek blijft in de veranderingen. Maar uitgedrukt

is dit niet. Over de essentiële functie van de ziel, het *denken*, (Heraclitus fr. 112) is niet gesproken. De ziel werd uitsluitend beschouwd als een fysisch object, een wezen, dat betrokken is in de cirkelgang van het worden. Langzamerhand richt Plato zijn blik meer en meer op het wezen van de ziel. Zo reeds in het tweede bewijs, dat door Cebes geïntroduceerd wordt als een tweede bewijs, staande naast het eerste (72E).

---

## HOOFDSTUK IV.

*Onsterfelijkheid en anamnese zijn geloofspunten, die de mogelijkheid van kennis redden.*

Ook op grond van de anamnesis-hypothese, zegt Cebes, kan men komen tot dezelfde conclusie. Zij behelst, dat alle leren een herinnering is van wat de ziel vóór dit leven heeft geweten. De ziel moet dus, alvorens in de gestalte van een mens te zijn gekomen, bestaan hebben, dus ook langs deze weg schijnt men te kunnen komen tot de onsterfelijkheid van de ziel (72C-73A).

Cebes blijkt de onsterfelijkheid bewezen te achten, indien aangetoond is, dat de ziel ook zonder het lichaam bestaan heeft. Simmias zal op zijn beurt de ontoereikendheid van dit bewijs in het licht moeten stellen (77B).

Men noemt de anamnesis-leer vaak een mythe. Zij is dit ook, maar dan een mythe van Plato, soms genoemd een *λόγος ἀληθής* <sup>1)</sup>, een mythe, die de waarheid weerspiegelt (Meno 81B), welke ons verstand te boven gaat en welke ons denken de juiste richting moet geven, «een aanvullende mythologische uitdrukking van diepe, filosofische waarheden» (Guthrie pag. 242). Plato gelooft, dat zieners, priesters en dichters staan onder invloed van de Godheid en ons in hun vervoering waarheden verkondigen, waaraan we te geloven hebben <sup>2)</sup>.

Ook de anamnese-hypothese steunt op deze mythe. Zij vloeit in de Meno onmiddellijk voort uit de leer der onsterfelijkheid en deelt zodoende in haar mythisch karakter, of liever in haar waarheidsgehalte. Plato «gelooft, dat zij waar is» (Meno 81E). Zeker was de idee der anamnese niet nieuw; men vindt haar reeds bij dezelfde oude theologen en filosofen, die geloofden in de leer der zielsverhuizing, vooral bij Empedocles.

---

1) Zo in Gorg. 523 A. Vgl. 527A en Meno 81 A.

2) Over betekenis en functie van de mythe bij Plato raadplege men: Ithurriague p. 12 en 77/8; Baudry p. 38; Stöcklein p. 3, 9-13, 49 sq. en 52 sq.; Nagy p. 18, 21 en 63; Solmeun (Theol.) p. 109; Bréhier (Hist. Ph.) p. 107 en 158; Robin (Théor. Am.) p. 28 en 52; Robin (Pl.) p. 192-96; Krüger p. 8 en 56-66; Moreau (Idéal.) p. 228; Guthrie p. 239-41; Buismann p. 9 sq., 47 en 106 sq.; Pétrement p. 115.

Plato benut deze leer als hypothese ter verklaring van het feit der kennis, zoals in de Meno.

Na de introductie van deze leer tracht Plato in de Meno haar proefondervindelijk te bewijzen in de proef op de slaaf, en is dit bewijs gelukt, dan wordt de anamnese-leer als uitgangspunt genomen en daaruit de onsterfelijkheid geconcludeerd (86B). Tot slot stipt Plato nogmaals het mythisch karakter van de leer aan (86B): onsterfelijkheid en anamnese *geloven* we, maar kunnen we niets trikt staande houden (dit verkleint de betekenis van de proef op de slaaf). Maar waar het op aan komt in de Meno, dat houdt Plato wel staande, n.l. de mogelijkheid der kennis; men kan zoeken wat men niet weet, omdat in de ziel, als ik het zo noemen mag, een predispositie voor de waarheid bestaat in de vorm van de ἀληθὴς δόξα (85C). Plato's mythe redt de zin van het zoeken en denken; zonder haar zouden we berusten in onwetendheid. «Haar waarheid is een schaduw, welke de eigenlijke, voor het verstand vatbare waarheid vooruitwerpt» (Krüger pag. 66).

Hierin is het laatste doel kenbaar van al Plato's werken, ook van de Phaedo: hij gaat uit van de wanorde in het leven op aarde, en wil komen tot de ordening van dit leven. De onsterfelijksgedachte en de anamnese-leer geven dit leven zijn ware zin: zij redden de mogelijkheid der kennis, die de basis is van alle zedelijke ordening. De onsterfelijkheids-gedachte leidt wel tot een ascetisme, in zoverre zij de ogen opent voor hogere waarden, dan dit leven ogenschijnlijk biedt. Zij toont ons echter de waarden van dit leven in het juiste licht. Dit is in wezen de gang van Plato's denken: het is een afzien van het leven, teneinde het ware leven hier op aarde te vinden. Zijn ascese is slechts een étape. Als Plato zich in de Phaedo tot deze étape beperkt, mag dit ons er niet toe verleiden deze étape te zien als Plato's laatste doel, als de diepste grond van zijn levenshouding in de Phaedo (vgl. pag. 92-96).

### *Het mathematisch object.*

In de Phaedo kiest Plato een aanleiding tot verder dispuut over de anamnesis in het feit, dat Simmias zich de bewijzen van deze leer niet goed herinnert, Cebes komt zijn geheugen

te hulp en herhaalt in het kort de argumenten van de Meno, die doen denken aan de proef op de slaaf: een juist onder-  
vragen brengt iemand tot helder inzicht in hetgeen in zijn  
ziel aan vage kennis rustte. Bovendien: juist in de mathema-  
tiek zien we duidelijk, dat dit zo is (-73BC). In de mathemathiek,  
aldus Hartmann (Aprior.) pag. 232, is juist het zuivere vatten  
van een zaak, zoals ze is, het duidelijkst te onderscheiden  
van het slechts uiterlijk overnemen, wat wij «leren» noemen.  
Het was daarom geen toeval, dat voor de proef op de slaaf  
in de Meno een mathematisch probleem gekozen werd. Maar  
Plato vervolgt nu met een nieuw gezichtspunt. De vorming  
der Ideeënleer brengt een verdieping van de anamnesis-hy-  
pothese.

Wanneer iemand zich iets herinnert, moet hij dat reeds eerder  
geweten hebben. Ziet of hoort men het ene en kent men dan  
niet alleen dit ene, maar denkt men nog aan iets anders, dan  
noemt men dat herinnering. Men wordt door het ene herinnerd  
aan het andere, b.v. door het zien van een lier aan een mens,  
die vaak de lier bespeelt (73D). Zelfs al ziet men de lier op  
een schilderij, dan kan men herinnerd worden aan de werke-  
lijke persoon, die haar bespeelt. Ziet men een geschilderd portret  
van Simmias, dan kan men herinnerd worden aan Simmias  
zelf, maar ook aan diens onafscheidelijke metgezel Cebes. Her-  
innering wordt dus opgewekt door het gelijke (eerste geval)  
of door het ongelijke (tweede geval). Wordt men door het  
gelijke herinnerd aan het gelijke, b. v. door het portret van  
Simmias aan de persoon Simmias, dan komt onmiddellijk de  
gedachte in ons op, dat de gelijkenis al of niet volledig is. Men  
denkt dus onmiddellijk aan «gelijk», «het gelijke zelf». (Ten-  
gevolge van de gelijknamigheid van denkobject en concretum  
(τὸ ἴσον) moet duidelijkheidshalve de tweede betekenis eerst  
geëlimineerd worden:) Socrates bedoelt niet een stuk hout of  
steen, dat gelijk is aan een ander stuk, maar naast al die con-  
crete dingen, waarin we gelijkenis zien, is dit iets anders. Van  
dit denkobject worden hier twee dingen gezegd: het is een  
realiteit (ook 75 B) en «we beseffen, wat het is in zichzelf (74 B)»  
blijkens het feit, dat we zeggen: deze dingen zijn wel gelijk,  
maar niet volkomen gelijk.

Hier wordt het mathematisch object als voorbeeld gegeven  
van het object van kennis. Uitdrukkelijk wordt gezegd in 75C,  
dat de kennis van het gelijke slechts als voorbeeld genomen is

voor de kennis van het schone, goede, rechtvaardige, heilige, kortom van alles, waarop wij het zegel drukken «wat is».

In de Phaedo wordt ermede volstaan, dat het mathematische object getoond wordt als denkobject: het is kenbaar en het «is». De beperking hiertoe is gemotiveerd door de probleemstelling: het dualisme van lichaam en ziel en van idee en concretum verklaart de filosofische levenshouding en doodsverachting. In de Respublica echter, waar de wetenschappelijke vooropleiding voor de regent-philosoof aan de orde komt, is een nadere differentiatie in de objecten van kennis op haar plaats. Hier wordt duidelijk, dat Plato naast de ideeën als b.v. «vierkant zelf» en «gelijk zelf», andere mathematische objecten stelt, die de eigenlijke objecten zijn der mathematische wetenschap. Mathematische stellingen gaan, aldus Hardie pag. 49, over actuele particulieren, b.v. «een driehoek», (niet over de algemene driehoekigheid), al zijn deze geen sensible particulieren. Zulk een object der mathematica benoemt Plato op dezelfde wijze als de idee met «zelf», b.v. »het vierkant zelf» (zie Respublica 510D en 525DE, te vergelijken met 476 A), welke term dus dubbelzinnig is.<sup>1)</sup>

Deze mathematische vormen n.l. blijken met de idee gemeen te hebben hun denkbareheid, — in het beeld van de Lijn (Resp. 509 D sq.) zijn deze mathematica met de ideeën ingedeeld bij de *vonía*) en hun eeuwigheid: «altijd zijnde» heten ze in 527 B. Ook mag men met de grootst mogelijke waarschijnlijkheid uit 527 B concluderen, dat de mathematica in hun bestaan «gescheiden» zijn van de concreta: zij zijn «zonder ontstaan en vergaan», hetgeen zeggen wil, dat ze buiten de wereld van het worden staan. Bovendien getuigt Aristoteles, dat Plato ze beschouwde als «gescheiden»<sup>2)</sup>. Vandaar dat Plato spreekt van «vierkant zelf» en «de getallen zelf»<sup>3)</sup>.

Van de andere kant hebben de nathematica ook een kenmerk gemeen met de sensibilia; zij zijn «vele» (Resp. 526A), terwijl de idee één is. Er zijn vele mathematische eenheden,

---

1) Een en ander is ontleend aan J. Adam, Republie II pag. 159.

2) Plaatsen vindt men geciteerd bij Adam Rep. II pag 160. Vgl. Copleston pag. 157.

3) Zie resp. 525 C-526 B en Thaet. 195 E-196 B en 198 A-199 C. Men raadplege de bespreking van deze passages door v. d. Wielen, pag. 22-30.



vierkanten, etc. Om deze «veelheid» zijn ze, ook volgens Aristoteles (Metaph. A6 987b 14 sq.), gedacht als staande tussen de sensibilia en de ideeën. In het domein der «denkbare dingen» verhouden zich de mathematische objecten tot de ideeën als het zintuigelijk waarneembare zich verhoudt tot het denkbare. Het is ook een andere kenvorm, die het mathematische object vat en die de idee vat. De mathematicus gaat uit van een axioma (*ἀρχή*), dat hem aannemelijk voorkomt. Hij accepteert het zonder enige fundering, als een hypothese. Hij gaat dus uit van een hypothese, waartoe hem eerder de «juiste mening» in de zin van de Meno brengt dan de «kennis». Als hij hierop voortbouwt, kan hem dit niet tot ware kennis brengen, want zijn uitkomsten berusten op hypothese. «Waarheid», aldus Krüger pag 43, «is voor Plato een vaste, gegeven bestendigheid, die men «vat». De noodwendigheid en onwillekeurigheid van het inzicht is het teken van kennis. Zolang de mens een actief aandeel heeft in dat, wat hij denkt, is hij nog niet bij de waarheid».

Daarom is de kennis van de mathematicus, al is zij in zekere zin *ἐπιστήμη*, toch in stricte zin ook weer niet *ἐπιστήμη* te noemen, — evenals de wezenheid, welke zij vat, wel-is-waar tot de denk-objecten behoort, doch toch weer tot de denk-objecten van inferieure orde. Ook in Epist. VII 342 C-E wordt de hoogste kengreep wezenlijk onderscheiden van de daaraan voorafgaande en slechts voorbereidende kenvorm, terwijl toch beide met de naam «kennis» worden betiteld. In de Resp. gebruikt Plato voor de mathematische kennis, die men nog slechts heeft in de droom (533C), de naam *διάνοια*, teneinde haar te onderscheiden van de hogere kenvorm, de *νοῦς* (de kennis der ware werkelijkheid), welke niet door deductie afdaalt van een aangenomen *ἀρχή*, maar de grond van de hypothese zoekt in een hogere hypothese, etc., tot men komt aan een onvoorwaardelijk iets, dat de verklaring van zijn wezen in zichzelf heeft en waarvan de kennis pas volledige kennis is. De mathematicus gaat uit van een hypothese en eindigt in het voorwerp van zijn onderzoek (Resp. 510D); op deze weg maakt hij gebruik van de zintuigelijke voorstellingen en beelden. Volgens o.a. Hardie (pag. 48) heeft Plato hiermee bedoeld, dat

wij nooit het begrip van ruimte hebben zonder hulp van een voorstelling; daarom schreef hij in Tim. 52A, dat ruimte niet te vatten is door zintuigen of gedachte, maar door een soort «bastaard-rede»; dit vermogen heeft hij bedoeld met *διάνοια*. De wetenschap van het hoogst denkbare echter, de dialectiek, klimt van de hypothese op naar het onvoorwaardelijke; daarin de verklaring vindend van alles, daalt zij weer af tot aan het einde, geen waarneembaar iets gebruikend, doch alleen ideeën, gaande via ideeën tot ideeën, en eindigend in ideeën (Resp. 511C). Niet alleen dus is het mathematische object inferieur aan de idee, en de mathematische kenvorm aan die der idee, maar ook is de methode van de mathematicus inferieur aan die van de dialecticus.

De grote waarde van het mathematische object voor de dialectische methode is echter hierin gelegen, dat we met dit object gekomen zijn in het domein der denkbare dingen. Deze eerste schrede is didactisch van belang, omdat we in dit object een denkbaar iets hebben, waarvoor de menselijke geest onmiddellijk toegankelijk is. Het wordt als uitgangspunt gesteld, zonder dat men rekenschap moet geven van dit uitgangspunt, «daar het ieder duidelijk is» (Resp. 510 CD, vgl. 511A). De mathematiek biedt ons de eenvoudigste voorbeelden van gekende objecten. Vandaar dat de studie der mathematiek een goed begin is van het zoeken naar kennis der waarheid: deze studie trekt ons op tot het Zijn (*ἐλκτικῶ* Resp. 523A) <sup>1)</sup>.

Dit object van mathematische wetenschap wordt in Phaedo niet nader besproken. Hier worden slechts tegenover elkaar gesteld: het denkbare en het waarneembare, zonder dat in het denkbare het mathematische object en de idee worden onderscheiden. Onder deze objecten van denken wordt echter een object van mathematische aard tot voorbeeld genomen, *αὐτὸ τὸ ἴσον*, welke uitdrukking evenzeer dubbelzinnig is als in Resp. *αὐτοῦ τοῦ τετραγώνου* (510D) en *αὐτὸ τὸ ἓν* (525D). Dit object is hier even *ἐλκτικός* als het object van *διάνοια* in Resp. en even grif aanvaard: «we beseffen, wat het is in zichzelf» (74B). Het is voorzeker geen volledig verantwoorde, onvoor-

1) In dit verband lees men J. Stensel (Studien) pag. 14 (Die Orientierung der Idee an der Mathematik).

waardelijk zekere kennis, maar het is kennis, die te onderscheiden is van de zintuigelijke indruk, aangaande een object, dat te onderscheiden is van het waarneembare object.

Wij konden deze bespreking van de differentiatie in de denkbare objecten niet achterwege laten, omdat de beperktheid van de Phaedo op dit punt reeds vrij duidelijk wijst op een bewuste beperking van de schrijver. Hiermee hangt het feit samen, dat in de nu volgende passage (-74C) Plato een duistere uitdrukking gebruikt (*αὐτὰ τὰ ἴσα*), welke zonder het voorafgaande niet te begrijpen zou zijn. Juist nu wij gekomen zijn aan gedeelten, waarin het doctrinair gehalte opgevoerd wordt, zullen we enkele regels aantreffen, die voor de oningewijde lezer een eenvoudige zin hebben, maar niettemin een zwakke afstraling zijn van veel verder gaande theorieën. Wie de bewuste beperking van Plato (door keuze van probleemstelling, milieu en denk-niveau) uit het oog verliest, wil de Phaedo op zich zelf zien als een document van Plato's denken te dien tijde. Hij zal ook de gedachten omtrent ascese niet in hun betrekkelijkheid zien.

Deze kennis hebben we gekregen «uit», d. i. ten gevolge van de waarneming der gelijke dingen. Maar dit kenobject is wezenlijk verschillend van het waargenomene. Want gelijke stukken steen kunnen door de een gelijk, door de ander ongelijk geacht worden, hoewel ze dezelfde zijn. Maar de *αὐτὰ τὰ ἴσα*, «de dingen, die uitsluitend gelijk zijn», kunnen ons niet ongelijk voorkomen en het begrip «gelijkheid» nooit «ongelijkheid». Het «gelijke zelf» is dus iets anders dan de gelijke dingen, die wij waarnemen. (-74C).

Met *αὐτὰ τὰ ἴσα* raken we een teer punt. Het is m. i. noodzakelijk deze woorden te nemen in de technische zin, waarin Plato het woord *αὐτὸ* gebruikt: *αὐτὸ τὸ ἴσον* is dat, wat enkel *ἴσον* is, en wat op zich bestaat, «naast» (74A) of boven de concreta. De pluralis duidt erop, dat Plato een meervoud van dergelijke objecten aanneemt: niet ideeën dus, die niet in meervoud bestaan, maar mathematische objecten, b. v. de «getallen zelf», welke uit eenheden bestaan, die onderling volkomen gelijk zijn <sup>1)</sup>. Deze verklaring geldt ook voor Parm.

<sup>1)</sup> Vgl. v. d. Wielen pag. 20 sq. Burnet noemt in zijn commentaar op de Phaedo als voorbeeld van *αὐτὰ τὰ ἴσα* de basishoeken van een gelijkenige driehoek. Hij veronderstelt echter hlijkbaar, dat de uitdrukking te verstaan is sonder kennis van de theorie der Respublica. Dit lijkt mij een onmogelijkheid. Men vergelijkte Demos, Note . . pag. 457 n. 3.

129 B, waar Plato dezelfde termen gebruikt in een passage, waar hij de ideeënleer van de Phaedo herhaalt <sup>1)</sup>).

Men kan het overigens vreemd achten, dat Plato, die in de Phaedo object van waarneming en object van denken tegenover elkander stelt, hier een differentiatie in de objecten van denken vluchtig aanstipt, waarover hij in de Resp. uitwijdt. De lezer, die zich door de Phaedo laat inleiden in Plato's theorieën, kan deze sprong niet volgen. Dit is echter op zich niet vreemd aan Plato. Meerdere malen zien we in de Phaedo, dat hij een onbesproken gelaten visie aanroert op een wijze, dat zijn lezer niet begrijpt, hoever zijn gedachten gaan. In zulke gevallen hebben Plato's woorden nog een eenvoudiger zin, die de lezer bevredigt. Zo moet ook op deze plaats de genoemde uitdrukking een eenvoudiger zin hebben. Verschillende pogingen zijn ten allen tijde gedaan om de woorden verstaanbaar te maken <sup>2)</sup>. Het meest lijkt ons de pluralis acceptabel, omdat het Grieks de pluralis generalis kent (waarvan men voorbeelden kan vinden in Kühner-Gerth III pag. 18, zonder dat deze grammaticale term genoemd wordt), zodat men hier licht verstaat «een ding, dat alleen gelijk is» <sup>3)</sup>. Onmiddellijk wordt hierna het onderhavige geval genoemd: «het begrip gelijkheid». Dit begrip maakt de overgang gemakkelijk naar zijn «objective correlate» (Adam), naar de realiteit, waarop dit begrip betrekking heeft, zodat Plato verder spreekt van *αὐτὸ τὸ ἴσον*, de idee.

### *De zichtbare vorm der dingen.*

In de zo juist weergegeven text (-74C) komen enige termen voor, welke doen denken aan een verzachting van het uitgangspunt van Plato's denken. Heraclitus' invloed had hem gebracht tot de stelling: de idee is denkbaar, niet waarneembaar, want al het waarneembare is aan verandering onder-

---

1) Aldus o. a. Archer-Hind bij Phaedo 74 B, Cornford (Pl. and Parm.) pag. 70-71, Adam Republ. II pag. 173 n. 1.

2) Zie Archer-Hind in zijn commentaar over de Interpretaties tot in zijn tijd; sindsdien is de variatie niet uitgebreid.

3) Temeer is hier aanleiding om de pluralis te gebruiken, daar, zoals Heindorf (geciteerd door Archer-Hind) opmerkte, het begrip gelijkheid niet één ding omvat, maar minstens op twee betrekking heeft.

hevig, dus onkenbaar. Dit strenge standpunt ten opzichte van de dingen der wereld wordt in 74C enigmatische verlaten, doordat het heet, dat de waarneembare dingen «soms door de een gelijk, door de andere ongelijk geacht worden, *hoewel ze dezelfde zijn*». In deze woorden wordt de betrekkelijkheid der zintuigelijke kennis afhankelijk geacht van de gesteldheid van de waarnemer, evenals in Resp. 598A. Andere teksten stellen de zaak scherper en doen uitkomen, dat de wezenheid der der onbestendige dingen in zich onveranderlijk is. Crat. 386D,E spreekt van *οὐσία βέβαιος*, waarmee ook Resp. 598A te vergelijken is. De Phaedo zal in het laatste bewijs de dingen (*πραγματά*, 103 B) stellen tegenover hun (zichtbare) vorm (*ὁρώμενα εἶδη*, Resp. 510 D), welke immanent is (*ἐνόντα*, Phaedo 103B) en geen verandering ondergaat: verandering is in de dingen, niet in hun vorm; deze laatste wordt bij verandering der dingen vervangen door de tegengestelde vorm, en verdwijnt óf gaat teniet (102 E). Hiermee wordt duidelijk, dat de kenbaarheid der dingen door Plato gehandhaafd wordt (ook reeds in zijn z.g. «classieke» werken), want zij hebben een onveranderlijke wezenheid, al is deze wezenheid ook niet eeuwig bestaande. Zo onderscheidt Plato in Phaedo 79A «twee soorten van zijnde dingen», ideeën en zintuigelijk waarneembare dingen.

Vaak acht men deze plaatsen in de «classieke» werken voorlopers van de beschouwingswijze der latere dialogen, waarin de kennis der zintuigelijk waarneembare dingen mogelijk wordt gemaakt. Prof. Dr. C. de Vogel heeft in haar proefschrift (Keerpunt pag. 196) geconstateerd, dat in de Phaedo de nadruk niet hierop valt, dat de zichtbare wereld een werkelijkheid is, doch dat zij een minderwaardig soort van werkelijkheid is. Dit is juist. Maar voor ons is de vraag van belang, met welke intentie Plato dit deed. Beperkt hij zich tot een bepaalde beschouwingswijze, waarbij ook hijzelf eens was blijven staan, of bleef hij er nog steeds bij staan, toen hij de Phaedo schreef? Geeft de Phaedo werkelijk Plato's eigen denken, en zijn eigen «stemming» weer van de tijd, waarin dit werk ontstond?

Dit laatste is moeilijk vol te houden, als men ziet, hoe

Plato soms in enkele woorden «zichzelf» voorbij gaat. De kennis der zintuigelijk waarneembare dingen blijkt hij in het z.g. biografisch gedeelte (96 sq.) dat ook Plato's eigen denkgeschiedenis geeft (zie pag. 113-16), aanvankelijk verworpen te hebben, niet omdat zij niet begerenswaardig zou zijn, doch omdat hij haar niet funderen kon. Hij verdiepte zich toen in de kennis der eeuwige vormen, tot deze studie hem plotseling oplossingen aan de hand deed voor fysieke problemen. Hierna bouwde hij een nieuwe fysica op, uitgaande van de ideeënleer. Het zal overigens nog blijken, dat er meerdere passages zijn in Plato's werken, die getuigen van zijn levendige belangstelling in fysieke problemen.

Zo zijn er redenen aanwezig, om de Phaedo niet te zien als de weergave van een totale en radicale levenshouding, die Plato op dat ogenblik huldigde, gedreven door zijn bittere levenservaringen en door zijn «stemming». Het is de levenshouding, welke de wijsgeer aanneemt in een concrete situatie als die van de Phaedo, en welke Plato beschrijft voor bepaalde personen. De ascetische levenshouding heeft zin, maar een beperkte zin. Zij is een bepaalde fase in de ontwikkeling van het denken. Plato heeft echter in de beschrijving van deze fase niet zijn gehele persoonlijkheid, zijn volledig ideaal van menselijke ontwikkeling en volmaaktheid blootgelegd. Hierop komen wij terug (pag. 92-96).

Het gelijke zelf is dus iets anders dan de gelijke concreta: de kennis van deze laatste varieert van persoon tot persoon, die van de idee niet. Toch heeft de waarneming der concreta ons gebracht tot het begrip van de idee; het ene heeft ons het andere te binnen gebracht, hetzij zij gelijkend zijn op elkander, hetzij niet. Beide gevallen beantwoorden aan de omschrijving van «herinnering», zoals gegeven is in 73C-74A. Strikt genomen echter hebben we hier het eerste geval: zoals we, ziende het portret van Simmias en denkende aan de persoon Simmias, tevens constateren dat de gelijkenis al of niet volledig is, evenzo constateren we, ziende de gelijke dingen en denkende aan het gelijke zelf, dat de gelijke dingen niet in dezelfde zin gelijk zijn als het gelijke zelf. Welnu: evenals we bij het zien van iets, waarvan we oordelen «het neigt naar gelijkheid met iets anders van de bestaande dingen» dit andere reeds in de gedachte moeten hebben, zo moeten we, als we bij het zien van gelijkende dingen oordelen «al die dingen streven ernaar te zijn als het gelijke zelf, maar

ze schieten daarbij tekort», deze norm of standaard reeds in ons hebben (-75 A).

### *Doelgerichtheid der dingen vluchtig aangestipt.*

Hier hebben we opnieuw het verschijnsel, dat Plato met zijn woorden meer bedoelt, dan de lezer van de Phaedo kan verstaan. Men haalt deze passage vaak aan ter illustratie van Plato's zienswijze, dat de dingen streven naar het wezen der idee <sup>1)</sup>, en terecht. Door deze regulatieve functie der idee hebben « . . de dingen zelf reeds het principe, de mogelijkheid tot ordening (in begrippen) in zich. De soortbegrippen veronderstellen dus een zekere systematische eenheid (der dingen), een als naar een doel ingericht zijn — een idee». (C. de Vogel, Keerpunt 181). «In de gedachte van een «vorm», die «model» is, drukt zich toch heel duidelijk de eis van een zekere doelmatigheid uit, waardoor de toevalligheid van het concrete wordt gebonden», (Keerpunt, pag. 182).

In Phaedo 96 A wordt bovendien gesproken over de doelgerichtheid der dingen, welke gedachte in Socrates opkomt bij de suggestie van een ordende Geest, die het heelal bestuurt. Ook in 100 D wordt het karakter van bewegende macht der idee uitgedrukt in de stelling: «Door het schone-zelf zijn de schone dingen schoon». Maar over deze verhouding tussen idee en dingen is nog niet gerept en de lezer maakt deze theorie zeker niet op uit 75 A. Als Plato schrijft, dat we bij waarneming van iets oordelen «dit *wil* gelijk zijn aan iets anders, maar het kan niet zo zijn, doch is minder» (74 D), dan bedoelt hij ook niet letterlijk, dat het ene ding streeft naar het wezen van een ander ding. Naar analogie schrijft hij ons bij de waarneming van gelijkende dingen het oordeel toe «deze dingen streven ernaar te zijn als de idee» «gelijk», maar ze schieten daartoe tekort» (75 A); deze woorden kan de lezer in dit verband evenmin letterlijk opvatten.

### *De zintuigelijke waarneming in het ken-proces.*

Over de rol van de waarneming in het ken-proces hebben we het volgende gezien: de kennis van de idee krijgen we uit de waarneming; deze doet ons spontaan denken aan de

1) Zo o. a. Robin (Pl.) pag. 53, Hartmann) Eidos) pag. 16, en Stenzel (Studien) pag. 21.

idee. Dit wordt nog uitdrukkelijk gezegd in 75 A: de idee krijgen we in de gedachte ten gevolge van de waarnemingen; ja, het is niet mogelijk ze uit iets anders in de gedachte te krijgen (eveneens 75 E-76 A). Dit is een verzachting van Plato's woorden over het lichaam en de zintuigen in 65 B-66 B, waar hij sprak over de negatieve invloed van het lichaam op het denken. Het spreekt vanzelf, dat beide uitspraken elkander aanvullen: al is de waarneming door middel van de zintuigen noodzakelijk voor het verwerven van kennis, toch is het lichaam een hinderpaal voor de ziel, wanneer zij zich in zichzelf wil concentreren teneinde tot een oordeel te komen over de realiteit. Beide betreffen een andere phase in ons denkproces.

De zintuigen zijn voor de ziel het enige contactmiddel met de realiteit, en door het zintuigelijk kenbeeld wordt zij herinnerd aan de denkbare realiteit. De objecten van denken, m.a.w. alle objecten der wetenschap (zie 65D op pag. 20 sq.), alle ideeën (en volgens de meest algemene formule van Resp. 596 AB moeten we een idee aannemen van alle groepen van dingen, waarvoor we eenzelfde naam gebruiken) vindt de geest, doordat deze denk-objecten, hoewel zelf niet waarneembaar, in het waarneembare zijn belichaamd. «Men moet uit het over de dingen verstrooide de eenheid der idee vatten» (Phaedr. 265D, 273E), en «uit vele waarnemingen door het denken komen tot een eenheid». (Phaedr. 249D). De zinnelijkheid heeft dus een «noodzakelijk aandeel in de kennis» (Natorp pag. 144). <sup>1)</sup>

Dit neemt niet weg, dat dit «komen tot een eenheid» vereist, dat men afstand neemt van de waarneming, want deze eenheid is een realiteit, die buiten het waarneembare bestaat en er wezenlijk van verschilt, o.a. door haar bestendigheid. Dit bestendige noemt Plato in de leer der werken, welke ons noodzakelijk bezighouden, — welke leer, in overeenstemming met Aristoteles' getuigenis <sup>2)</sup> door de meesten voor karakteristiek Platonisch wordt gehouden <sup>3)</sup> het zijnde. Hierin houdt

1) Vgl. Phaedr. 250A, 250D en Resp. 534 B-C.

2) Men zie o. a. «Keerpunt» pag. 38, 46, en 113.

3) Zo ook Cornford (Th. of Kn.) Introd. pag. 2



hij zich aan de opvatting van Parmenides, die scherp onderscheid maakt tussen de wereld van de schijn en de wereld van het reëel zijn, waarvan de eerste wordt waargenomen door de zintuigen, de tweede wordt gevat door het denken <sup>1)</sup>. De hypothese nu, dat de idee op zich bestaat in eeuwige onveranderlijkheid, welke hypothese Plato stelt om het ethische probleem en het daarmee samenhangende probleem der onsterfelijkheid nader te brengen tot een oplossing, — deze hypothese heeft haar zwakke punt in de moeilijkheid van de betrekking tussen idee en dingen, want als wij door de dingen herinnerd worden aan de idee, dan moet deze herinnering verklaard worden (van de kant van het ding) door de betrekking tussen beide. Deze verklaring zal tevens de rechtvaardiging geven van de hypothese. De latere werken houden zich hiermede hoofdzakelijk bezig: de betrekking der dingen tot de idee wordt gegeven door de mathematische essenties, die het hulpmiddel zijn, waardoor de ideeën hun uitwerking krijgen in de dingen van natuur en kunst <sup>2)</sup>. In de grote werken, die aan deze groep voorafgaan, voert Plato ons niet zover, doch blijft bij de lagere hypothese, zich vergenoegend met een vage aanduiding van de betrekking tussen idee en ding door de woorden »participatie» en »gelijkenis». Hij houdt zich verder aan de scherpe scheiding tussen idee en ding, en in samenhang daarmee aan de scheiding tussen denken en waarnemen. Hij kant zich tegen het denkbeeld der abstractie, — als zou de essentie der dingen gevat worden »uit de waarnemingen van horen, zien en ruiken, waaruit voortkomen geheugen en geloof, en uit deze weer, als ze tot rust zijn gekomen, kennis» (Phaedo 96B). De essentie der dingen is onherleidbaar tot de waarneembare gedaante, en evenmin de ken-greep van het verstand tot de zintuigelijke indruk. Dit essentiële verschil tussen denken en waarnemen heeft Plato steeds staande gehouden. Daarvan getuigt o. a. Prof. Dr. C. De Vogel, die op pag. 213 van haar dissertatie de plaatsen aanhaalt uit de werken na Plato's »keerpunt», waarin hij dit-

1) Zie Cornford (Th. of Kn.) Introd. pag. 7.

2) Hierover handelen o. a. de Phil. en de Timaeus. 'n Korte maar juiste verwijzing naar texten uit deze werken vindt men bij J. Adam, Republic of Pl. II pag. 161.

zelfde radicale verschil opnieuw aanstipt. De Theaetetus, de eerste dialoog, waarin Plato's aandacht speciaal uitgaat naar de waarde der waarneming voor de kennis, bewijst, zoals Cornford (Theory of Kn.) pag. 7 zegt, dat als we de wereld van : het ware zijn uitsluiten, we geen kennis kunnen putten uit de zintuigelijke ervaring. Men leze b.v. 185C-E: na elke zintuigelijke indruk is de eerste gedachte: het is. Het feit, dat deze gedachte bij iedere waarneming optreedt, is reeds bewijs, dat dit geen kennisgeving is der zintuigen, want ieder zintuig kan maar een bepaald soort indruk verwerken. Wat ons het zijn en nietzijn meedeelt, dat is de ziel zelf. De zintuigen, aldus Prof. De Vogel (Keerpunt) pag. 139, leren ons ongeordende, ruimteloze gewaarwordingen (*πάθηματα*), die ons tot kennis voeren, indien we er denkbegrippen op toepassen. Deze zijn de fundamentele uitspraken over het zijnde: zijns-categorieën. Zij bepalen het object van kennis: het zijn, de identiteit, eenheid, gelijkenis etc. Deze *κοινὰ* ziet de ziel door zichzelf, niet door de zintuigen (185D). Terwijl het zintuig de dingen vat in hun bijzonderheid, vat de rede de dingen in hun algemeenheid.

Deze afgetrokkenheid van de ziel nu in haar oordelen, niet opgegeven in de latere dialogen, wordt op de voorgrond geplaatst in de Phaedo. De ziel moet zich bewust zijn, dat de zintuigen ons wel-is-waar een mededeling doen over een zijnde, doch over een particulier zijnde, niet over witheid, doch over een wit iets (Theaet. 182 B), waarin witheid is verenigd met velerlei (andere) accidenten. Wie zich niet boven de zintuigelijke waarneming verheft, is geneigd de hoedanigheid welke hij in een ding waarneemt, in haar algemeenheid zó op te vatten, als hij haar in een particulier heeft waargenomen (vgl. 210 AB). Hij neemt de *δόξα*, die de zintuigelijke waarneming ons geeft, voor waarheid aan (Phaedo 83D). Dit is *τὸ δι' αἰσθήσεων σκοπεῖν τι* (79 C). Doch wie zo denkt, is zich niet bewust van de afgetrokkenheid van de ziel, wanneer zij oordeelt over de gewaarwordingen (Theaet. 186 D) en laat de zintuigelijke aandoening overheersen. In het oordelen over de gewaarwordingen zijn twee elementen vervat: het gebruik der zintuigen (als de *ὁρῶντα*, *δι' ὧν ἡ ψυχὴ αἰσθάνεται*, Theaet.

184D. 185 C,D) én een los-staan van de zintuigen (*αὐτὴ καὶ αὐτὴν πραγματεύεται περὶ τὰ ὄντα*. Theaet. 187 A).

Beide elementen vindt men terug zowel in de Phaedo als in de Theaetetus. Doch de nadruk ligt anders: in Phaedo op de afgetrokkenheid van de ziel in het oordelen, in de Theaetetus op de waarde der zintuigelijke waarneming. Men hoeft waarlijk niet de wereld-afgewendheid van de Phaedo en bagatelle te beschouwen (zoals Natorp doet), teneinde de tegenstelling tussen beide op te heffen. Men behoeft enkel de suggesties, welke Plato zelf doet, in ogenschouw te nemen, om te zien, dat de Phaedo zich richt tot ongeschoolden, die zich niet bewust zijn van de afgetrokkenheid van de oordelende geest; wier denken niet onafhankelijk gemaakt is van de pretenties der waarnemingen in ons, hetgeen zozeer in hen doorwerkt, dat zij vervuld zijn van de «kinder-vrees» voor de dood. Deze phase heeft Plato zelf doorgemaakt. Hij stelde zich toen de verbaasde vraag, wat dan wel de waarde en de zin van dit leven was, als Socrates het zo gemakkelijk versmaadde. Hij begreep toen niet de essentie van het philosophisch leven, evenmin als Socrates' tegenspelers in de Phaedo deze begripen.

Voor de oplossing van het probleem der rechtvaardiging van Socrates' ethische normen, welke in de dagelijkse ervaring van dit leven geen grondslag schijnen te hebben, doch alleen in het denken, had het de grootste waarde, de nadruk te leggen op de afgetrokkenheid van de denkende geest, en in samenhang daarmee op het onveranderlijke, eeuwige zijn van het denk-object en de eeuwigheid der ziel. Dit zijn de paden, welke Plato's denken het eerst bewandelde.

Doch hierbij bleef het niet. Waar de kennis van het bestaan van het denk-object een grondslag bleek te kunnen leveren voor de verklaring van empirische kennis, werd zij hiertoe benut. De stoffelijke dingen, welker bestaan zich als feit aan ons voordoet, werden in het denken betrokken. Wat tevoren onkenbaar scheen, bleek nu tot op zekere hoogte inderdaad kenbaar. Het bleek zelfs de enige kennis te zijn, waartoe de mens in staat is. De ware zin van dit leven, de ware norm voor ons handelen in dit leven, vindt men eerst, nadat men

zich van dit leven heeft afgewend: daarna keert men terug met rijpere kennis, die ons in staat stelt het zijn en worden der dingen, het verband der zintuigelijke ervaring met het denken te verklaren.

Deze latere phase was Plato's denken tijdens het ontstaan van de *Phaedo* reeds ingegaan. Plato had reeds het doel voor ogen, waarvan de latere werken getuigenis afleggen (*Theaet.* — *Parm.* — *Soph.* — *Phil.*), — evenals trouwens de *Timaeus* de verwerkelijking van een doelstelling biedt, die in de *Phaedo* uitgesproken, doch terzijde gelaten werd: het is de finalistische verklaring van de *cosmos*.

### *Het a-priori in de kennis.*

Bij de waarneming blijkt dus, dat we reeds een standaard voor de geest hebben, waarnaar we de concreta afmeten. Waarnemingen deden we vanaf onze geboorte: dus vóór de geboorte moeten we de kennis van de idee reeds gekregen hebben (75C). En dat niet alleen van het gelijke, van «groter» en «kleiner», maar van al dergelijke dingen, ook van het schone zelf, het goede zelf, rechtvaardige en heilige, van alles, waarop we het zegel drukken «wat is». Kennis van al deze dingen hadden we dus reeds vóór de geboorte. Als we nu niet bij de geboorte al deze kennis waren vergeten, dan zouden we met deze kennis zijn geboren en deze gedurende heel ons leven hebben. Want «weten» is: kennis, die men van iets krijgt, behouden en niet verliezen. Wanneer we dus bij waarnemingen deze kennis weer opdiepen uit de ziel, dan is deze kennis ons reeds eigen. Terecht noemen we dit proces dus herinnering [-75E].

De kennis van de essentie der dingen is niet af te leiden uit de waarneming der dingen, maar is in de ziel zelf: zij «weet reeds te voren». Het is zeer goed mogelijk deze term *προειδέναι* als beeldspraak op te vatten (zij het ook niet uitsluitend als beeldspraak): met deze term tekent Plato de ken-greep zelf: zij heeft een a-priori-karakter. Hiermede tekent Plato de vorming der begrippen met het oog op zijn ethische problemen: dat het denken onafhankelijk is van de stof, zal hem in het vervolg van de *Phaedo* voeren tot de prae-existentie van de ziel waarin zij alles geleerd heeft, en misschien tot de algehele onsterfelijkheid. Doch ook al hebben we leren afzien van de prae-existentie-gedachte en zien we de ziel als een ongeschreven boek, waarin tijdens dit leven stempels en tekens worden gedrukt en geschreven, dan nog kan men een zeker a-prio-

ristisch element in de kennis ontdekken. Alle begripsvorming wordt slechts verklaard door een inwerking van de zintuigen (waarbij het verstand receptief, dus passief is) en een activiteit van het verstand, een verwerking van het opgenomene tot een intelligibile vorm, een begrip <sup>1)</sup>). Het begrip bevat elementen, die niet bepaald zijn door de zintuigelijke kenbeelden, maar door de aard van het verstand zelf, en dus, om met Plato te spreken, een «voor-weten» veronderstellen <sup>2)</sup>. «Het apriorische», aldus Hartman *Aprior.* pag. 224, «is tegenover de zinnen het hogere kennis-element, dat wel geen feiten geeft, maar alle begrip teweeg brengt». Overigens spreekt Plato niet over een apriorisch element in de kennis, maar van haar apriorisch karakter. We dienen hierbij niet te vergeten, dat hij zich in zijn theorie over kennis en ervaring oriënteert naar het mathematische begrip: ook dit begrip ontstaat niet in ons zonder de waarneming. «Als we nooit», aldus Maritain pag. 108, «een ring of een stok hadden gezien, zouden we nooit het begrip «cirkel» of «rechte» hebben gevormd...» Maar «...wanneer eenmaal deze begrippen verworven zijn, geven ze ons gedachte-objecten, die in zich onafhankelijk zijn van de ervaring».

Het weten, zegt Plato in *Resp.* 518B, komt uit de ziel zelf, evenals het zien uit de ogen; beide kunnen niet van buiten af aangebracht worden, Dit geldt voor alle weten. Ook waar ideeën als «tafel» en «bed» (*Resp.* 596) door Plato aangenomen worden, dient men de oorsprong dezer kennis niet te zoeken in de ervaring. Het apriorisch karakter is in dit weten niet verzwakt, zodat we het Prof. De Vogel kunnen nazeggen, dat Plato heeft geleerd, dat onze begrippen aangeboren zijn. <sup>3)</sup>

De waarde van dit a-priori blijkt echter eerst in de consequenties; hierin gaan velen in hun interpretaties verder dan Plato zelf. Over dit thema werd reeds gesproken op pag. 23 sq. Wij beperken ons nu derhalve tot het volgende.

Plato's teksten laten wel-is-waar op vele plaatsen een opvatting van het zijnde in Neo-Kantiaanse zin toe (hetgeen te

1) Vgl. Boysens, *Dynamilogia* pag. 30: . . . «subjectum et objectum simul esse causas . . . similitudinis (kenbeeld)».

2) Over het a-priori in neo-thomistische zin moge ik verwijzen naar de uitwerking van Prof. Dr. J. H. Robbers S. J. in: *Wijzebeerte en Openbaring*, pag. 46-51.

3) Zie haar inaugurale rede pag. 21 n. 67.

verklaren is, doordat de filosofie te dien tijde zich het probleem van de objectiviteit der kennis nog niet gesteld had). Doch nimmer drukken zij formeel een dergelijk standpunt uit, hetgeen toch te verwachten zou zijn, indien Plato een zozeer van het gangbare denken afwijkend standpunt had ingenomen.

De enige zinspeling op een dergelijke denkwijze vindt men in Parm. 132 BC: «Mogelijk is ieder dier ideeën een gedachte, en ontstaat zij nergens anders dan in de zielen (in het bewustzijn van ieder)». Deze suggestie wordt in het volgende ad absurdum gevoerd: «Dan denkt dus alles, óf alles is gedachte, al denkt het niet». Waarna Socrates alweer moet toegeven: «Ook dit heeft geen zin». Sommigen vinden in deze passage een duidelijke afwijzing (b.v. Schilling pag. 14). Het is echter zeker, dat niet alles, wat in het eerste deel van de Parmenides aan critiek blootstaat, verwerpelijk werd geacht. In het tweede deel ondergaat het denken een scholing, die het in staat moet stellen, op de juiste wijze het wezen der idee te vatten. Op zich genomen kan daarom o.i. het eerste deel niets uitwijzen.

Hoe het ook zij, het standpunt van Natorp kunnen wij niet terugvinden in Plato. In de kennis kennen wij immer iets, dat buiten ons bestaat, hetzij iets van de dingen, wier structuur «niet bestaat in de betrekking tot ons, noch veroorzaakt is door ons» (Crat. 386 D, E), hetzij een slechts denkbare wezenheid, welker bestaan «boven» de dingen, buiten ons en onafhankelijk van ons, door Plato gehouden wordt. En al is deze denkbare wezenheid slechts te vinden in de analyse van het denken zelf, niettemin wordt het feit, dat de ziel deze in zichzelf vindt, nog verklaard door het aannemen van een zuivere schouwing der denkbare realiteit in de praexistentie.

### *Het denken is spiegel der werkelijkheid.*

Als we nu moeten kiezen tussen de volgende mogelijkheden, 1. dat we met deze kennis geboren zijn, en 2. dat we tijdens ons leven ons deze vroegere kennis weer te binnen brengen bij gelegenheid van de waarneming, — dan hebben we een goed criterium, want kennis hebben van iets wil zeggen: re-

kenschap en verklaring kunnen geven daarvan. Welnu: het is onmogelijk te beweren, dat iedereen in staat is rekenschap af te leggen van die dingen, waarvan we spraken, n.l. van het gelijke, rechtvaardige etc. (-76B).

In dit criterium herkennen wij een Socratisch beginsel <sup>1)</sup>. Plato beroept er zich bij voorkeur op in de dialogen, die zijn leer aan het grote publiek bekend moeten maken <sup>2)</sup>. Op zich genomen heeft het ook een populair karakter. Maar deze stelling is nauw verbonden met de overtuiging, dat het denken de realiteit weerspiegelt. Een sluitende logische verantwoording is waarborg voor de waarheid der gedachte. Geen logische gedachte bij Plato, zonder dat hij er ontologische betekenis aan hecht. Indien Plato kennis gelijk stelde met logica zonder meer, zonder verband met de realiteit, dan zou hij, zoals Brommer pag. 87 terecht zegt, capituleren voor het sophisme, want alle hoop op kennis der realiteit zou vervliegen. Men zou belanden bij het subjectivisme en relativisme, en geen fundering van Socrates' levenshouding ware nog mogelijk. Plato's grondslag blijft echter, dat de logica gelijke tred houdt met de verdeling der realiteit, die onze begrippen omvatten <sup>3)</sup>. Dit principe bezorgt hem later veel moeilijkheden, o.a. wanneer hij het geliefde thema der eristici opvat, hoe men het onware kan zeggen of denken, indien ieder oordeel zijn grondslag heeft in de realiteit (Soph. 238B) <sup>4)</sup>.

Bij Plato is deze stelling volkomen begrijpelijk vanwege zijn «grandioze eenheid van intuïtie en denken», aldus Brommer pag. 122, en hij gaat voort: na de intuïtie laat hem de rede (hoe dit woord te verstaan is, is duidelijk) niet in de steek; als mensen moeten we er ons zelfs mee tevreden stellen. Zij ver-beeldt in zich de realiteit, zonder het in zich te zijn. In de latere dialogen drijft hem berusting naar het terrein der logica, maar toch dringt langzaamaan het besef door, dat de logica wel niet het hoogste is dat de mens kan

1) Zie Stenzel (Studiën) pag. 138.

2) Zie b. v. Symp. 202 A, Resr. 534 B.

3) Zo Brommer pag. 118, aanhalend Soph. 225 C. Vgl. J. Wild pag. 199. Chung Hwan Chen pag. 104: Plato «kent geen onderscheid tussen intentionele en reële objecten».

4) De oplossing van het probleem der dwaling wordt gegeven in Soph 261 A-264 B, Phil. 16 A sq., en in mythische vorm in Tim. 37 A-C, 42 E-44 D. Zie Robin (Pl.) pag. 61-66 en Brommer pag. 120 sq., 136 sq.

bereiken, maar niettemin de noodzakelijke basis vormt van onze gedachte, dat zij met de intuïtie een onverbreekbare eenheid vormt: de verdwijning van de een doet tevens de ander teniet (tot zover Brommer pag. 122).

### *De waarde der bewijzen.*

Dus er is herinnering van «eigen kennis». Vanaf onze geboorte hebben we die kennis niet gekregen, dus vóór de geboorte. Dan bestond onze ziel dus, alvorens in mensen-gestalte te komen, zonder lichaam, en had kennis (-76C).

Dit bewijs berust op de hypothese, dat die dingen, waarnaar wij bij gelegenheid van de waarneming de concreta afmeten, bestaan, en dat wij ze reeds kenden en later in herinnering eigen kennis weer terugvinden. Als dit waar is, dan is ook waar, dat onze ziel reeds bestond vóór de geboorte (-76E). Dit is overigens een goede basis, zegt Simmias, want niets is zo duidelijk, als dat die dingen inderdaad bestaan (-77B).

Met dit tweede bewijs zijn we dichter gekomen bij hetgeen te bewijzen was: dat de ziel na de dood nog bestaat «met vermogen tot kennen». Het zij hier echter herhaald, dat de uitdrukking «na de dood» door Cebes aanvankelijk gelijk gesteld werd met «bestaande zonder lichaam», (zie 72E-73A). Dit sluit aan bij de formulering van de dood als «scheiding van ziel en lichaam». Zo bewijst de anamnese-leer inderdaad, dat de ziel op zich zelf nog bestaan kan met vermogen tot kennen. Of dit echter na de dood ook het geval is, is strikt genomen nog de vraag. Deze correctie wordt door Simmias aangebracht en Cebes valt hem bij (77BC). Plato laat Socrates voorlopig hierop antwoorden, dat de algemene wet van het worden, waarvan men oorspronkelijk was uitgegaan, hier de gewenste aanvulling brengt, want als de tegendelen uit elkander voortkomen en dus het leven uit de dood ontstaat en weer overgaat in de dood, dan is het subject, dat deze veranderingen ondergaat, identiek vóór en na dit leven. Bestaat het volgens het anamnese-bewijs vóór dit leven met vermogen tot kennen, dan mogen we aannemen, dat de dood na dit leven eenzelfde bestaan meebrengt (-77D). Toch is dit niet bevredigend.

Sommigen achten de logische waarde der redeneringen in de Phaedo zo gering, dat zij een ernstige bedoeling Plato



niet wensen toe te schrijven (zo b.v. Tumarkin pag. 58). Volgens hen is, afgezien van de symbolische verklaring, de onsterfelijkheid der ziel voor Plato een onding (Tumarkin pag. 82). Het *προειδέναι* wordt, ook door Moreau (*Idéal.* pag. 372), uitsluitend opgevat als een uitdrukking voor het a-priori-karakter der kennis, voorgesteld in tijdelijke opeenvolging. Het woord zou door anterioriteit in chronologie de anterioriteit naar principe weergeven. Daarom zou volgens Tumarkin dit onsterfelijkheidsbewijs evenmin als de andere ernstig genomen moeten worden.

Dit is een conjectuur zonder enig bewijs, ten doel hebbende de Plato-interpretatie in de geest van het Neo-Kantianisme staande te houden. Hiertegen pleit het feit, dat het Heraclitische eerste bewijs en het vierde niet reppen over het ken-proces, evenmin als de bewijzen in *Phaedrus* (245C-246A) en *Resp.* (611 sq.) Dat Plato de onsterfelijkheid in letterlijke zin tracht te bewijzen, werd reeds besproken op pag. 44-47.

Dat overigens de argumentatie zwak is en zeker niet het beste, dat Plato kan geven, werd eveneens besproken en verklaard, zie pag. 52 sq. Hierbij willen wij echter nog even stilstaan.

Plato toont in zijn geschriften de ontwikkeling van het denken, die bestaat uit een opeenvolging van hypothesen (zie *Phaedo* 100 A en 101 D-E), de een dienend tot bewijs voor de ander. Elke hypothese, die gevolgd wordt door een hogere, is daarmee als ontoereikend bestempeld, maar zij heeft haar rol gespeeld en haar invloed uitgeoefend: zij heeft een vraag beantwoord. Een volgende, diepere vraag vereist een hogere hypothese. In de ontwikkeling van het gesprek van de *Phaedo* tot nu toe is reeds hetzelfde procédé te constateren geweest. Uitgangspunt van Socrates' zelfverdediging is geweest de stelling, dat de dood de scheiding is van ziel en lichaam. Hieraan werd de gedachte verbonden, dat de ziel daarna op zichzelf bestaat. Van deze gedachte uitgaande, zette Socrates de ascese van de filosoof uiteen. Als dit volledig is uitgewerkt (-69 E), keert men terug tot het uitgangspunt; een diepere vraag was in de toehoorders opge-

komen: is het wel juist, dat de ziel na de dood zelfstandig bestaat? Het bewijs hiervan zal een nadere verklaring en fundering geven van de ascese (82 D-83E).

De vraag, die nu gesteld is, is dus: is de ziel onsterfelijk? Zo ja, dan is Socrates leven en zijn houding op deze laatste dag verklaarbaar. De vraag naar de hoedanigheid van iets wordt echter in feite gevolgd door, en steunt op, de vraag naar het wezen ervan. Deze vraag dient vooraf te gaan, zoals Meno 86C leert. Maar de ongeschoolde denker vraagt eerst naar de hoedanigheid, zodat Meno de vraag van Socrates «wat de deugd is», liever vervangen zag door de vraag, óf de deugd leerbaar is, óf gegeven is van nature (of hoe dan ook).

De dialoog nu richt zich niet al docerende tot de mens, maar tracht de ziel van de mens te begrijpen en de argumenten aan te passen aan diens karakter. In zekere zin is dus Socrates' tegenspeler «de leider», in het debat, en Socrates dient te volgen (vgl. Phaedo 90B), al moet hij Meno toch ertoe brengen, althans iets van het wezen te bepalen, teneinde de hoedanigheid vast te kunnen stellen (Meno 86D).

In de Phaedo wordt het Socratische gesprek niet in die vorm gegeven, dat de tegenspeler ondervraagd en weerlegd wordt, en de antwoorden zijn reeds onbeduidende onderbrekingen van de uiteenzettingen, — twee overeenkomsten met Plato's latere werken. Socrates steunt ook hier echter op het denken der twee Pythagoreërs. Zijn uitgangspunten zijn hun vertrouwd. Hij blijft zich voorts aanpassen aan de feitelijke gang van het menselijk denken, aan de feitelijke opeenvolging der vragen, zonder ze naar hun innerlijke waarde te ordenen. Zodoende is eerst de vraag naar de hoedanigheid der ziel beantwoord. Hierop moet noodzakelijk de vraag volgen: «Wat is de ziel?». Het antwoord op de eerste vraag blijft dubieus van waarde; eerst het antwoord op de vraag naar het wezen der ziel zal ons zekerheid moeten geven aangaande haar hoedanigheid. Zo zegt Socrates tegen Meno, dat wij omtrent het antwoord op de vraag: «Hoe is de deugd?» in de formule: «Zij is een Goddelijke gave» eerst zekerheid zullen hebben, wanneer wij de vraag naar het wezen der deugd hebben beantwoord. Hiermee sluit de Meno, doch niet de

Phaedo. Het gebrek aan zekerheid na het antwoord op de vraag naar de hoedanigheid van de ziel weerspiegelt zich in de onbevredigtheid van de toehoorders, die niet te wijten is aan een fout in de redenering, of aan de onjuistheid der uitgangspunten (Plato heeft ze nimmer herroepen). Wij zijn nog niet toegekomen aan het wezen van de ziel. Ons denken echter zoekt het wezen der dingen, om in dit wezen der dingen het «hoe» ervan noodzakelijk gegrond te zien. Strikt onaanvechtbaar en noodzakelijk kan geen menselijke gedachte zijn over de dingen, zolang zij gezien worden in het proces van worden en vergaan, dat de hele cosmos meesleept. Het worden en vergaan is niet dialectisch te bepalen, het is in hoge mate toevallig. Een fysische verklaring is immer zwak, zij is immer toegankelijk voor contradictie (zie Phaedo 101A). Zolang de ziel beschouwd wordt als een object, dat deelneemt aan het proces van wording en vergaan, is zekerheid uitgesloten. Daarom is het beroep op een fysische wet, waarop het eerste bewijs gegrond was en waarmee dit tweede bewijs gecompleteerd werd, niet dwingend. Onze ziel blijft «vervuld van de kindervrees» (77 DE), dat alles evengoed anders kan zijn dan uiteengezet werd, en dat de ziel «in werkelijkheid bij het uittreden uit het lichaam door de wind uiteengeblazen en verstrooid wordt, vooral wanneer zij heengaat bij een krachtige wind» (77E). Dit «kind in ons» is onze onvolmaakte kennis, die gebaseerd is op het beeld, dat de zintuigen ons bieden, en die door het voorafgaande nog niet gezuiverd is (vgl. Goldschmidt. Dial. pag. 17). In deze zintuigelijke kennis moet de vrees voor de dood blijven bestaan, want de dood is het einde van het zintuigelijke leven, en aan de andere kant missen alle woorden over een hogere werkelijkheid hun uitwerking, doordat zintuigelijk leven alleen het waarneembare als reëel beschouwt, het denkbare echter als irreëel (zie Phaedo 81B), als gedachte-thing. We moeten «dit kind in ons» dagelijks bezweren, tot het tot bedaren is gebracht», zegt Socrates, blijkbaar overtuigd zijnde, dat de vrees ongegrond is. Hij is de enige, die er vrij van is; hij sprak van die kindervrees bij de anderen, Simmias en Cebes (77D), en is volgens Cebes de enige goede bezweerder, die ze hebben (78A). Dit

bezweren, dit bijbrengen, of Platonisch gezegd, dit «omhoog halen» der juiste mening in de ziel, geschiedt evenzeer door het mythische verhaal (b.v. de slot-mythe van de Phaedo) als door de redenering, want Socrates spoort hen aan om, als hij heengegaan is, «met elkander te blijven vorsen» (78A). Mythe en logos vullen elkander aan.

---

## HOOFDSTUK V.

Het eerste bewijs vormde op zich reeds een argument voor het voortbestaan der ziel : met het vergaan der ziel wordt het cosmische leven onmogelijk ; de ziel *moet* dus *blijven bestaan*. Al werd het tweede bewijs als een nieuw, zelfstandig bewijs door Cebes geïntroduceerd, toch is het verband met het eerste duidelijk. Het toont aan, dat de ziel, voor zover zij kenbaar is uit haar verrichtingen, ook inderdaad buiten het lichaam *bestaan kan* ; immers zij *heeft feitelijk* buiten het lichaam bestaan. Met steun van het eerste bewijs kan de conclusie getrokken worden, dat zij ook na de dood *bestaan zal*.

Nu echter nog onzekerheid blijft bestaan en vrees, dat de ziel ontbonden zal worden, rijst de vraag, of *ontbinding* wel *mogelijk of denkbaar is* van de natuur van de ziel. Voor wie deze vrees koestert, is het voorafgaande van geen betekenis meer : een nieuwe redenering is nodig, al was reeds door het voorafgaande de onsterfelijkheid aangetoond (77D). We dienen nu te zoeken naar een bepaling van de natuur zelf van de ziel.

Wie het aantal der in de Phaedo gegeven bewijzen vermindert tot drie of twee (een te strikte betekenis hechtend aan de term «bewijs», zie pag. 52 sq.) kan het eerste en tweede tot één combineren, en evenzo mogelijk het derde en vierde : deze beide zoeken de bepaling van de natuur van de ziel, blijkens welke geen ontbinding mogelijk is, het derde op grond van een analogie, het vierde door middel van een wetenschappelijke redenering. Doch in ieder geval staat het derde bewijs los van de twee voorafgaande : het ligt op een ander niveau. Rodier (pag. 151 sq.), eveneens vier bewijzen tellend, acht dit bewijs het voornaamste, ja het enige strenge bewijs. De critiek van Simmias en Cebes zal echter juist hierop gericht zijn, dat dit geen streng bewijs is : het steunt op analogie, doch de analogie kan ook aangewend worden *tegen* de onsterfelijkheid. Simmias zal dit doen op onjuiste, Cebes op op correcte wijze. Zo zal zijn objectie eindelijk aanleiding

worden tot een nog strenger bewijs, dat echter op zijn beurt weer beperkt blijft en rekening houdt met een bepaald niveau van denken.

*De Idee is onsamengesteld, onontbindbaar en éénvormig.*

Ontbinding is slechts denkbaar van een samengesteld wezen: het wordt ontbonden op dezelfde wijze, waarop het samengesteld is. Alleen het niet-samengestelde kan ontkomen aan de ontbinding (-78 C). Willen we nu bepalen, wat onsamengesteld is, dan stellen we: wat aan verandering onderhevig is, is samengesteld; wat altijd onveranderlijk en bestendig is, dat is zeer waarschijnlijk onsamengesteld (-78 C).

Deze hypothese acht Plato veilig. Het zal nog uitgedrukt worden, dat dit bewijs, het eerste, waarin het wezen der ziel onderzocht wordt, op waarschijnlijkheid gegrond is.

Nu keren we terug tot de idee. De wezenheid, van welker zijn wij rekenschap geven in ons dialectisch onderzoek, het «gelijke zelf», het «schone zelf», ieder ding «dat is, het zijnde, heeft nooit enige verandering. Het is in zich zelf eenvormig, altijd identiek aan zich zelf, en ondergaat nooit op enigerlei wijze enige verandering (78 D).

In Resp. X schrijft Plato enige regels over de eenvormigheid van de idee: iedere idee of vorm is de eenheid van een soort, van een veelheid van dingen, die we met dezelfde naam aanduiden (596A). Ieder vorm is uniek in zijn soort, het voorbeeld van alle dingen in die soort. Waren er twee vormen van dezelfde soort, dan zou er weer één te zien zijn, waarvan deze beide de vorm hadden (597C). Iedere vorm is dus van nature één (597D). Hierin verraadt de ideeën-theorie haar herkomst in Plato's denken: het bestaan van het onveranderlijke begrip wijst op het bestaan van een onveranderlijk object, de idee. Zoals ieder begrip uniek is en onderscheiden van alle andere, zo is de reële idee eveneens uniek; er bestaan geen twee van elkander onderscheiden vormen van dezelfde soort, zoals wél van de dingen, die dan ook «veelvormig heten (80B).

*Ideeën van gewone dingen.*

Vergelijken we dit met de dingen, die in grote verscheidenheid bestaan: mensen, paarden, mantels of andere dergelijke

dingen, welke dan ook; of gelijke dingen, schone dingen, of alle dingen, die aan de ideeën gelijknamig zijn (78E).

Aan deze text is veel gedokterd. Het dubbel gebruik van *καλῶν* is onhoudbaar. Een kleine minderheid der verklaarders (o. a. Burnet) handhaaft het eerste *καλῶν*, aangezien zij niet willen erkennen, dat Plato ideeën van gewone dingen aannam. Aristoteles echter, die het onderwijs van Plato als leerling heeft gevolgd, verwijt hem, dat zijn ideeën-leer een «verdubbeling der wereld» met zich brengt: hij stelt als ideeën precies hetzelfde, wat ook de dingen zijn, terwijl hij alleen het woord «zelf» toevoegt: 'n mens-zelf, paard-zelf (Metaph. Z 1040 b 32).

Dat ideeën van dingen bestaan, vloeit voort uit het feit, dat de ideeën-theorie gebaseerd is op de kennis-theorie. Het bestaan van de begrippen is voor Plato niet denkbaar zonder het bestaan van realiteiten, waarvan deze begrippen mentale afdrukken zijn en waaraan zij hun bestendigheid ontleen (cf. Tim. 51D). In Leges 895D onderscheidt Plato in het verband tussen kennis en idee de stadia: *οὐσία*, *λόγος* en *ὄνομα*, wezenheid, begrip en naam <sup>1)</sup>. In de begrippen heeft hij een spoor, dat leidt naar de realiteit, zodat hij «in de begrippen de waarheid der dingen kan zoeken» (Phaedo 99E). De naam is echter op zijn beurt een symbool voor het begrip. «Namen geven aan...», zo merkt Brommer pag. 77 op naar aanleiding van Resp. 515B, «is begrippen hebben van...» en pag. 120 naar aanleiding van Soph. 237C: «Een naam toepassen op een object vormt een denk-act, die daardoor de realiteit erkent van de idee, voorgesteld in de naam». In Resp. 596A geeft Plato dan de volgende algemene bepaling omtrent de ideeën: telkens nemen we één idee aan met het oog op iedere soort der vele dingen, waaraan we dezelfde naam geven. In Epist. VII 342D erkent hij ideeën van mathematische objecten, alle objecten der natuur en kunst, van de vier elementen, van alle soorten van levende wezens, van alle morele hoedanigheden, alle handelingen en gevoelens <sup>2)</sup>. Men zou nog

1) Cf. de vijf-voudige verdeling in Epist. VII, besproken door Buchmann pag. 41 en vooral door Goldschmidt pag. 4 eeqq.

2) Krüger kan in Resp. 597 D, waar gesproken wordt over ideeën van gewone dingen als «tafel» en «bed», geen ernstige opvatting lezen, maar schrijft Plato hier een ironische toon toe (zie Krüger pag. 41). Voor mij persoonlijk is dit een grote verrassing: ik kan de schrijver hierin niet volgen, maar vraag me alleen af, of de algemene omschrijving van 596 A ook ironisch op te vatten is; hierover spreekt Krüger niet.

kunnen tegenwerpen (zie De Lacy pag. 99 n. 14), dat in Resp. 510B en 511BC in de beschrijving der trappen van kennis en, in correlatie daarmee, van de trappen der realiteit de abstracties der soortbegrippen niet vermeld zijn, daar boven de objecten der *δόξα* (zint. waarneembare dingen) slechts vermeld zijn de objecten der mathematica.

Ik vraag me af, of dit niet berust op een te beperkte opvatting van mathematica. De *μάθημα* omvatten waarschijnlijk de begrippen van alle wetenschappen; maar de wiskundige wetenschap was in die tijd ongetwijfeld de wetenschap met de meeste autoriteit, zoals Frye pag. 52 opmerkt, zodat zij de benaming «mathematica» voor zich alleen opeiste. We dienen daarom de termen eerder te vertalen met »wetenschappelijke begrippen» dan met «mathematische begrippen» (vgl. Phaedo 65D, zie boven pag. 19 sq.) <sup>1)</sup>.

Niettemin is waar, dat Plato geen uitsluitel geeft omtrent de wijze van bestaan dezer ideeën. Met deze vraag zijn we gekomen in het gebied, dat voor het menselijk denken gesloten is. De idee-op-zich is niet positief kenbaar. Wij kennen haar slechts in haar realisatie, in haar verbinding met de stof, het niet-zijnde. Slechts weten wij het bestaan der Idee en haar onstoffelijkheid, onveranderlijkheid, onvergankelijkheid. Toekenning van stoffelijke eigenschappen aan de idee voert in een «afgrond van onzin» (Parm. 130D). Op de materialistische opvatting der Idee levert de Parmenides critiek (zie C. de Vogel, Keerpunt pag. 225). Plato leert echter niet, hoe de idee dan wel op te vatten is: dit gaat ons denken te boven. Hij zwijgt, en laat zijn leerling aan zichzelf over, slechts suggererend, dat de mens tot absurde opvattingen komt, indien hij zich de grenzen van zijn denken niet bewust is. Over deze grenzen reikt slechts de *δόξα*, die dat de rede verlicht. Wat Plato nu meent, houdt hij wel verborgen, maar niettemin ontglipt hem nu en dan een vroom woord erover. Ook in de Phaedo zal spoedig een reflex van z'n overtuiging te bespeuren zijn.

---

1) Ideeën van gewone dingen zijn in de laatste tijd erkend door: Hartmann (Eid.) p. 15; Heidegger p. 104; De Vogel (inaug. rede) p. 13 en Keerpunt p. 146, 177 (met bespreking van Tim. 51 D-E), 178; Moreau (Idéal.) p. 312 sq; Cornford (Th. of Kn.) p. 9; Robin (Pl.) p. 104 en 272.



## *Ziel en zintuiglijke kennis.*

Wij keren terug tot de text. Er is dus reden, om in 78D-E met Hermann-Wohlrab de emendatie van Classen te houden en het eerste *καλῶν* te schrappen. Hier worden tegenover elkaar gesteld: de ideeën (van mathem. en morele inhoud, en van alle dingen, mens, paard, mantel etc.) en de dingen, die de namen dier ideeën dragen.

Deze dingen staan nooit in dezelfde verhouding noch tot zichzelf (zij veranderen) noch tot elkander (tussen twee dingen bestaat het ene ogenblik een verhouding van gelijkheid, het andere ogenblik niet, of volgens 74 B op een en het zelfde ogenblik in de ogen van de een wel, in de ogen van de ander niet). Deze onbestendige dingen zijn zintuiglijk waarneembaar. De constante wezenheden echter zijn door niets anders te vatten dan door het denken: zij zijn onzichtbaar (-79 A). Men kan dus al het zijnde in twee soorten verdelen: het ene is dat der zichtbare dingen; het andere dat der onzichtbare dingen. Het onzichtbare is immer aan zichzelf gelijk, constant, het zichtbare nimmer constant [79 A].

Welnu, wij zelf bestaan uit twee wezenlijk verschillende bestanddelen: het ene is het lichaam, het andere de ziel. Vraagt men, aan welke van de twee soorten van zijnde dingen het lichaam het meest gelijk en verwant is, dan kan iedereen antwoorden: «Aan het zichtbare». Maar de ziel? Is zij zichtbaar of onzichtbaar? Simmias' antwoord drukt aarzeling uit: «Voor de mens althans is zij niet zichtbaar». Maar met «zichtbaar» en «onzichtbaar» bedoelen we «voor de menselijke natuur». Dus Simmias' beperking kan vervallen. De ziel heeft dus dit kenmerk met de ideeën gemeen. Zij is dus meer dan het lichaam gelijk en verwant aan het onzichtbare, het lichaam aan het zichtbare (-79 B).

Later zal de reden van Simmias' aarzeling blijken. Dan zal hij bezwaren tegen Socrates' redenering inbrengen, die hier in hem zijn opgekomen. De term «zichtbaar» gaat hij letterlijk opvatten en anders, dan Socrates haar bedoelde «(niet waarneembaar)». De harmonie der snaren van een lier, zo gaat hij straks betogen, is eveneens onzichtbaar. Zij is echter hoorbaar en heeft dus een stoffelijk bestaan. Met deze harmonie gaat hij dan de ziel vergelijken, haar beschouwen als de resultante van allerlei lichamelijke factoren. Hij kan dus nog niet de gedachte verwerpen, dat ook zij een stoffelijk bestaan heeft,

dat eens een einde neemt. Zijn aarzeling drukt Simmias in 79 B uit door slechts ten dele toe te geven: «Voor de mens althans is zij niet zichtbaar».

Maar er is meer. We zeiden reeds (zie 65 B sq.), dat, wanneer de ziel oordeelt «door middel van de zinnen» (men zie hierover pag. 68) oftewel «door middel van het lichaam», — zij niet tot oordelen, tot kennis komt: zij wordt dan gelijk aan het stoffelijke, neemt de onbestendigheid en verwardheid over. Zij duizelt dan en voelt zich bedwelmd (79 C).

Naar aanleiding van deze text komen we nog even terug op de kennis der zintuigen. De onmisbaarheid heeft Plato duidelijk aangestipt in 75A. Wanneer hij nu spreekt van «door middel van de zintuigen naar kennis streven», dan wil dat zeggen, dat de ziel dan steunt op de gegevens der ervaring, dat zij deze gegevens beschouwt als algemene aspecten der werkelijkheid, zonder nader onderzoek, in hoeverre ze slechts betrekkelijk zijn. Zij vat de indrukken op als algemene oordelen. Inderdaad zijn zij oordelen, maar slechts particuliere. Als men Socrates in zijn bekende stelling aanvalt met de woorden: «Men kan kwaad doen tegen beter weten in, doordat men meegesleept wordt door de hartstocht», dan ontkent Socrates deze psychologische waarheid niet, maar corrigeert haar in deze zin: men doet slechts kwaad, als men er het goede in ziet <sup>1)</sup>. Zo is het z.g. «intellectualisme» van Socrates te begrijpen, als men erkent, dat hij in de hartstocht een oordeel ziet omtrent het goede en ware (zie Phaedo 83D), en wel een juist oordeel, maar geldend voor dít en mij, op dit ogenblik en hier. Deze beperkingen maakt de hartstocht zelf niet, doch de rede, weshalve dit oordeel moet onderworpen worden aan het redelijk onderzoek, evenals de indruk van het oog, dat het nabije groot ziet en het verre klein. Zonder verdere contrôle nu zou de rede deze indruk volgende, ook buiten dit momentele verband deze grootte toekennen aan het ding, als een bestendige eigenschap. Nieuwe indrukken dwingen haar echter tot toekenning van een eigenschap, die aan de eerste tegengesteld is. Door de mening, dat zij *kent* op grond van zintuigelijke ervaring, vervalt zij in onbestendigheid: «zij dwaalt» (welke term in Alc. I 117 B-D

2) Zie Protag. 352 D-357 E met de interpretatie van Pétremont p. 81.

in deze zin uitvoerig wordt verklaard), en neemt de eigenschap der onbestendigheid over van het object der zintuigelijke kennis.

Wanneer zij echter, staande op zich zelf, een onderzoek instelt, dan gaat ze naar de andere wereld, naar het reine, altijd zijnde, onsterfelijke (deze term wordt gekozen als synoniem van «altijd zijnde», omdat de onsterfelijkheid van de ziel bewezen wordt), wat altijd eender is, en, hiermede bewijzend, dat zij verwant is daaraan, verkeert zij in die wereld altijd, wanneer zij zich in zichzelf heeft gekeerd (evenzo Resp. VI 490AB). Dan is de ziel verheven boven de wisselvalligheid der dingen : zij is vrij van onbestendigheid en is in die wereld altijd constant en eender, daar ze zich vervult van zulke dingen. Die toestand noemen we inzicht (-79D). De ziel is dus, ook blijkens dit tweede punt, meer gelijk en verwant aan het altijd eendere (79 E.)

Het denken moet de zintuigelijke indruk corrigeren ; het moet de betrekkelijkheid van de indruk zien ; daartoe moet de geest zich vrijmaken van de indruk, hij kan slechts denken over iets, waarvan hij zich gedistancieerd heeft : de ziel moet «op zich zelf staan in het onderzoek» (79D). Dan kan zij de dingen zien in hun wezenheid.

De toestand, welke Plato beschrijft als een verstoring van evenwicht en eenheid der ziel, een verwarring en duizeling, — deze toestand beschrijft hij meer ; zij treedt op, wanneer de de ziel een plotselinge overgang maakt, hetzij van het lagere naar het hogere, hetzij van het hogere naar het lagere. Beide gevallen zien we bij de gevangenen in de grot in Resp. VII, zowel wanneer ze zich uit de grot begeven in het licht als wanneer ze zich weer begeven in de grot. In Theaet. 175C-D leest men, dat de geborneerde handelaar duizelig wordt bij kwesties van philosophische aard.

Hier in de Phaedo spreekt Plato niet van overgangen, alhoewel slechts bij overgangen deze toestand van verwarring optreedt. Maar in dit geval spreekt iemand, wiens denken althans naar intentie verankerd is in het eeuwig zijnde, en die nu terugblijkt op zijn vroegere toestand, waarin zijn medemens nog verkeren. Zijn geest is zich bewust van deze toestand van verwarring. Zo iemand zou dus verantwoordelijkheid op zich laden, indien hij zich niettemin weer liet

gaan in het stoffelijke en zinnelijke leven. Maar: dit doet de ziel bij voorkeur niet. Heeft zij eenmaal haar rust, haar eenheid gesmaakt in de beschouwing van het wezenlijke, dan blijft zij in die wereld altijd verkeren, «daarmede bewijzend, dat zij daaraan verwant is». Dit is o.i. de enig juiste weergave van ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ (79 D), hetgeen ook blijkt in Resp. 611 E, dat dezelfde bewoordingen bevat in dezelfde betekenis. Plato steunt hier op de stelling «het gelijke kent het gelijke», zoals zo vaak <sup>1)</sup>).

### *De Goddelijkheid der Ideeën.*

Doch niet alleen haar onzichtbaarheid en haar gehechtheid aan de idee wijzen op verwantschap tussen ziel en idee. Er is nog een derde eigenschap van de ziel, die daarop wijst: in de mens heerst van nature de ziel over het lichaam. Daarom is de ziel meer gelijk aan het Goddelijke, het lichaam aan het sterfelijke, want het ligt in de aard van het Goddelijke, het sterfelijke te besturen [-80A].

Hier treffen we een nieuwe qualificatie aan van de Idee: zij is Goddelijk. Stilzwijgend is deze qualificatie afgeleid uit de onveranderlijkheid, via het begrip «onsterfelijkheid» (79D). Op deze wijze is de Griekse lezer voorbereid op een term, die het hoogste aanroert, waarnaar Plato's gedachten uitgaan, doch waarover hij immer weigert te schrijven. <sup>2)</sup> Deze term is voor de Griek zozeer verbonden met het begrip, dat op de Idee is toegepast («onsterfelijkheid»), dat de lezer zich niet gedrongen voelt verder te vragen naar haar betekenis.

In het algemeen noemt Plato «Goddelijk» al wat een of andere eigenschap met de Goden of met God deelt, waardoor het zich verheft boven de sterfelijke natuur. Wie de deugd beoefent, maakt zich «Goddelijk, voorzover het een mens mogelijk is» <sup>3)</sup>. In de Timaeus noemt Plato de cosmos Goddelijk of zelfs een God <sup>4)</sup>, op grond van de overweging, dat in hem door de Schepper het goede, een eigenschap van God (Tim. 28 E), is verwerkelijkt.

1) Voor plaatsen uit Resp. zie Robin (Th. Am.) p. 187 en voor plaatsen uit de overige dialogen Rodier pag. 144.

2) Vgl. Resp. VI 506 D-E, Tim. 28 C, Ep. VII 341 C.

3) Resp. II 383 C; VI 500 CD; 501 BC; X 613 A; Soph. 216 B.

4) Tim. 34 AB, 68 E, 92 C.

Onze text maakt echter duidelijk, dat de Idee niet om haar onveranderlijkheid alléén Goddelijk wordt genoemd. Laten we Plato's redenering nog eens in het kort volgen: de Ideeën zijn Goddelijk; het Goddelijke nu is heer en meester over het sterfelijke; de ziel is heer en meester over het lichaam. Dus de ziel gelijkt op en is verwant aan de Idee, het Goddelijke (Ph. 80 A). De ideeën zijn dus heer en meester over het sterfelijke, het stoffelijke. Maar in hoeverre? De betrekking tussen Ideeën en dingen wordt hier vergeleken met die tussen ziel en lichaam. De wijze, waarop de ziel het sterfelijke lichaam beheerst, kan ons de wijze verduidelijken, waarop het Goddelijke het sterfelijke beheerst.

De ziel nu is beginsel van leven en beweging, zoals het het laatste onsterfelijkheidsbewijs van de Phaedo en vooral het bewijs van de Phaedrus 245 C-246 A) ons voorhouden. In het bijzonder is de ziel meesteres over het lichaam door het verstand. «Zorgen, heersen, overleggen enz. is eigen aan de ziel» (Resp. I 353 D), om welke reden het lichaam moet onderworpen zijn aan de ziel, in het bijzonder aan het verstand in de ziel (Meno 88 E-89 A; cf. Phaedo 94 B).

Mogen we dus aannemen, dat Plato de Goddelijke Ideeën ziet als een macht over het stoffelijke, die het wordingsproces der wereld regelt, en wel als een intellectuele, een persoonlijke macht? Dit gaat verder, dan de Phaedo ons brengt, ja zelfs dan alle werken van Plato ons brengen. Maar evenals in de Phaedo zijn er ook in andere werken enige aanwijzingen te vinden, die ons zijn richting aanwijzen in het gebied, dat dat voor het menselijke, discursieve denken gesloten is.

Volgens de consequenties der kennisleer zijn in de Phaedo de denk-objecten realiteiten, die op zichzelf bestaan, in onveranderlijkheid, dus in rust. Dit heeft Plato nooit herroepen, maar later zal hij er de nadruk op leggen, dat zij wel van elkander te onderscheiden zijn, maar niet los van elkander bestaan, integendeel een gesloten, geordend geheel vormen. Dan zal het Zijnde niet beperkt zijn tot de onveranderlijke Ideeën, maar het zal nog meer bevatten: het is niet zonder spirituele beweging. Want het is ondenkbaar, dat het «volledig zijnde» zonder beweging, leven, ziel en kennis is, en dat

het niet leeft en niet denkt, maar statig en eerwaardig, zonder verstand, in onbewegelijkheid bestaat (Soph. 248E-249A). Men zou geneigd kunnen zijn dit «volledig Zijnde» te betrekken op alle realiteit, op de „*δύο εἶδη τῶν ὄντων*” (Phaedo 79A) <sup>1)</sup>. Maar Plato spreekt over datgene, wat volgens sommigen, de z.g. Ideeën-vrienden, voor onbewegelijk werd gehouden. Dit is niet het zijn, waartoe de zichtbare wereld ook behoort, maar het volledige Zijn der Ideeën. In Resp. 477A vindt men voor de Ideeën dezelfde benaming, terwijl Tim. 31B spreekt over dit Zijnde, — omvattend alle ideeën — <sup>2)</sup>, als τὸ παντελές ζῶον, het volmaakte Levend Wezen.

Wie houdt, dat voor de schrijver van de Phaedo de Ideeën levenloos waren, neemt de theorieën van deze dialoog al te strikt en ziet voorbij, dat Plato zich bewust heeft beperkt <sup>3)</sup>. Zielloos zijn de Ideeën ook in de tijd van de Phaedo voor Plato niet geweest, evenmin als in de tijd van de Sophistes de onveranderlijkheid der Ideeën geloofend werd, want, zo zegt Plato, «anders ware kennis onmogelijk». <sup>4)</sup>. Verschillende malen stelt hij in zijn latere werken de Ideeën nog voor als onveranderlijke realiteiten <sup>5)</sup>.

De Ideeënwereld nu, een Denkend Wezen, het Goddelijke, dat het stoffelijke beheerst, zij is gelijk te stellen met de Scheppende Demiurg van de Timaeus, met de Geest, die het heelal ordent? <sup>6)</sup> Houdt men voor ogen, hoe Plato zwijgt over het Hoogste, dan beseft men, dat wat zijn werken hierover uitspreken, ver beneden zijn hoogste gedachten moet zijn gebleven, en dat hij zijn gedachten niet in de duidelijkste vormen giet.

In de Timaeus dringt zich de identificatie tussen Demiurg en Ideeën aan de lezer op. Hij is tegelijk het «Model» (29E) waarnaar het heelal gemaakt wordt, en de «vader» van het heelal (28C, 37C, of Polit. 273B). Dat Hij de wereld maakt

1) Vgl. Goldschmidt (Rel. de Pl.) pag. 31 sq.

2) Zie Goldschmidt (Rel. de Pl.) pag. 51 n. 1.

3) Zo o. a. Ph. De Lacy (Probl. of Caus.) pag. 109 met n. 61, en Brommer pag. 129. Minder sterk drukt zich uit Prof. Dr. C. De Vogel in haar inaugurale rede pag. 11, vgl. Keerpunt pag. 136. Men raadplege over dit thema alsnog A. Diès, Déf. de l'Être . . . pag. 129.

4) Zie Parm. 135 C, Soph. 249 CD.

5) B. v. Tim. 27 D-28 A, Leges 894 A. Meerdere plaatsen vindt men nog bij C. De Vogel (Keerpunt) pag. 235.

6) Cf. Phaedo 97 B sq., Soph. 265 C., Phil. 28 D-E, 30 C; Leges 897 B sq., 966 E sq.

naar het Eeuwige Model (29A), — men vergeete niet, dat wij hier putten uit een mythisch verhaal —, bewijst niet, dat Zijn natuur lager staat dan het Model, dat richtsnoer is voor Zijn werk. Eerder stelt Plato het slechts voor, alsof God afdaalt tot de laagte der wereld, die Hij te vormen heeft, en omhoog ziet naar het Model. Immers na voltooiing van het werk «ging Hij zich ophouden in de zienswijze, die Hem eigen is» (Tim. 42E, vert. J. Prins).

Gods Wezen en Gods Denken worden door Plato gescheiden voorgesteld, evenals in Resp. X 597B in duidelijke taal, zonder mythe, zonder ironie <sup>1)</sup>, God en Zijn Werken (de Ideeën) gescheiden worden voorgesteld. Maar wil men de duistere plaatsen enigmatische in verband verklaard zien en tevens de wijze begrijpen, waarop Plato angstvallig een te grote duidelijkheid vermijdt, dan kan men een afdoende verklaring vinden aan te nemen, dat Gods Denken God zelf tot object heeft, — dat hij de enige, eeuwige Realiteit is, zodat *Noûs* en *Noητόν*, Gods Gedachte en Haar object, identiek zijn. Plato heeft zich er voor gewacht dit zó te formuleren, maar hij heeft Aristoteles' denken bevrucht, en deze heeft het in even zovele woorden uitgedrukt. R. Demos (Introd. pag. X) maakte de opmerking, dat Plato wel geen systeem biedt, maar er een verwekt, het systeem van Aristoteles <sup>2)</sup>.

Plato's Ideeën hebben een diep religieuze zin. Al zoekende naar een norm van goedheid voor de mens, waaraan hij zich conform kan maken, ziet Plato de ontoereikendheid der Godenwereld, die in de Griekse samenleving haar tempels en haar offers eiste. Dit falen wijt hij niet aan het Goddelijke zelf, maar aan de dichters, die ons haar voorstellen op immorele wijze, in strijd met de waarheid. Maar Plato heeft in zijn Staat toch de zintuigelijke voorstelling van de Goden in de mythe nodig. Daarmee bereikt hij de massa, die gespeend is

4) Men vergelijk de niet vrij van willekeur blijvende interpretatie, welke Krüger in zijn prachtige werk (*Einsicht und Leidenschaft*) geeft op pag. 43 sq., met de heldere verklaring van J. Adam in zijn commentaar op de *Republica*.

2) Het is ons niet mogelijk, dit onderwerp ten volle te behandelen met verwijzing naar alle plaatsen pro en contra. Men vergelijk A Diès, *Autour de Pl. II* pag. 561 sq. Gaarne willen wij hier nog aanhalen Prof. Dr. C. de Vogel (inaug. rede, pag. 19) : in de beschouwing der Ideeën als Gods Gedachte «leren wij ten volle begrijpen de diepte en de waarheid en de wijsgerige vruchtbaarheid van het denken van Plato en wij durven te zeggen, dat waar God zich geopenbaard heeft in de historie, Plato's hypothese van de Ideeën essentieel bevestigd is».

van philosophische ontwikkeling. De mythe dient echter gezuiverd te worden en ons de Godheid voor te stellen, zoals Zij is: wijs zonder enige onwetendheid <sup>1)</sup>, goed <sup>2)</sup>, schoon en gelukkig <sup>3)</sup>. Alle morele volmaaktheid bezit Hij van nature <sup>4)</sup>. Bovendien heeft Hij macht: is de Schepper van alles, wat bestaat <sup>5)</sup>. Bij al deze hoedanigheden is God een enkelvoudig Wezen, zonder verandering <sup>6)</sup>.

In dit alles volgt Plato de philosophische traditie vóór Socrates, met name Xenophanes, wiens leer hij als volgeling van de Eleatische school geërfd heeft, zodat hij God kende als de hoogste eenheid en de hoogste werkelijkheid, naast Wie niets bestaat noch denkbaar is. Hoe zou het dan mogelijk zijn, dat hij de ideeën, onveranderlijke en volmaakte realiteiten, het altijd zichzelf gelijk blijvende, denkt buiten God? Het zoeken der Idee is een religieus streven, een zoeken van de volmaaktheid, welke God eigen is, een zoeken van het «Goddelijke, onsterfelijke en wijze» (Phaedo 81A), «van de Goede en wijze God» (80D). Deze weg stippelt Plato uit voor de filosoof, die over de Staat moet heersen en voor wie de religie der mythe slechts een voorbereiding is. Hij moet ernaar streven, de Volmaaktheid Zelf te zien en deze in zichzelf en in de Staat tot verwerkelijking te brengen. Dan dient hij God, door zoveel mogelijk zich gelijk te maken aan God en Gods leven te leiden. <sup>7)</sup>.

### *De ziel is wezenlijk verwant aan de Idee.*

Uit de drie gegeven argumenten kunnen we concluderen, dat de ziel in hoge mate gelijk is aan het Goddelijke, onsterfelijke, denkbare, eenvormige, onontbindbare, altijd met zichzelf identieke, terwijl het lichaam in hoge mate gelijk is aan het menselijke, sterfelijk veelvormige, niet-denkbare, ontbindbare, dat nooit met zichzelf identiek is [-80C].

Ons ware zelf, datgene, wat wezenlijk onze persoonlijkheid is, is gelijkend op de Goddelijke dingen (Alc. I 133C), «is

1) Symp. 204 A, Parm. 134 E, Tim. 51 E, etc.

2) Resp. II 379 C-380 C; III 391 E.

3) Symp. 202 B-C.

4) Theaet. 176 BC; Logos 899 D-905 D.

5) Soph. 265 en 266. Hoe men de beperking van Gods almacht (Hij schept niets uit niets) dient op te vatten, beschrijft Goldechmidt (Rel. de Pl.) pag. 48 sq.

6) Resp. II 380 D, 382 E.

7) Theaet. 176 B, Resp. X 613 B.



een Godheid» (Leges XII 959B), een daemon in ons, ons «Goddelijk deel» (Tim. 90B-C). Reeds de Phaedo spreekt van een wezens-verwantschap, niet van louter gelijkenis, zoals het eerste argument (over de onstoffelijkheid van de ziel) en het derde (over haar natuur om te heersen) zouden kunnen suggereren, want het tweede argument wijst op een verwantschap van nature; het is gebaseerd op de stelling «het gelijke kent het gelijke». Deze formule wijst op een wezenlijke verwantschap, hetgeen vooral bewijst Resp. 611 DE: om de ware aard van de ziel te kennen, moet men het sensible leven, alle lichamelijke aanwas terzijde laten en zien «naar haar drang naar wijsheid». Dan ziet men haar «ware natuur» (612A). Latere analyses van het wezen der idee en dat van de ziel in Soph., Phil. en Tim., leggen in beide dezelfde principes bloot <sup>1)</sup>. Zij wijzen daarmede echter tevens op samengesteldheid van idee en ziel. Deze is echter niet in strijd met de Phaedo, waar de onsamengesteldheid van idee en ziel slechts bij benadering wordt vastgesteld (zie εἰδος 78C). «De ziel moet geheel en al onontbindbaar zijn óf ten naaste bij...» (80B). In de Timaeus is de eeuwigheid van de ziel gewaarborgd, niet door haar eigen wezen, maar door de Wil van de Maker, die haar samenstelling dermate perfectioneerde, dat ze eeuwig blijft bestaan; daardoor is de samengestelde ziel toch onontbindbaar (Tim. 41AB, 43D).

Nu verschillende hoedanigheden van lichaam en ziel er op wijzen, dat, terwijl het lichaam verwant is aan het ontbindbare, de ziel verwant is aan het onontbindbare, kunnen we zeggen: bij het lichaam behoort de eigenschap, snel ontbonden te worden, bij de ziel echter, geheel of bijna geheel onontbindbaar te zijn (80C). We zien nu, dat na de dood het lichaam, dank zij balseming, lange tijd nog in stand gehouden kan worden; sommige delen zijn zelfs bijna onvergankelijk. De ziel echter, die onzichtbaar is en in haar streven op aarde naar het onzichtbare gaat, naar de «Hades» in de ware zin des woords (d.w.z. het «Onzichtbare» volgens de toendertijd gangbare etymologische opvatting, welke overigens in Crat. 404B onjuist wordt geacht), naar «de goede en wijze God», — zal dan de ziel uiteenvallen en te loor gaan? (-80D).

1) Zie hierover Rodier pag. 144 sq.

Met dit argumenten a fortiori wordt dit bewijs voltooid. De voorstelling, die de mensen zich vormen van het lot van de ziel na de dood, strookt niet met de wezenstrekken van de ziel, die in het voorafgaande zijn blootgelegd. Socrates geeft er een andere voorstelling van, een mythe over het voor onze menselijke kennis onkenbare leven na de dood.

Veeleer is het zo: een ziel, die in reinheid tracht heen te gaan d.w.z. niets van het lichaam, dus geen waarde-bepalingen der der hartstochten, als absoluut geldend in zich opneemt, maar zichzelf onafhankelijk tracht te maken, zoveel het in haar vermogen ligt en van haar wil afhangt (ἐκκοῦσα 80 E) — en dit is niets anders dan op juiste wijze filosofie beoefenen en zich oefenen in dood-zijn, in het leven zonder het lichaam, zo'n ziel gaat naar haarsgelijke, de ideeën, het Goddelijke, Onsterfelijke, Wijze. Daar aangekomen, verwerft zij haar geluk; zij is bevrijd van dwaling, onverstand, opwellingen van vrees en wilde begeerten en van andere menselijke hindernissen. Dan wordt het woord der mysteriën waar: voortaan leeft zij temidden der Goden (81 A, vgl. 69 DE).

Maar stellen we het tegenovergestelde geval: de ziel is altijd samen met het lichaam, dient en heeft het lief. Dan wordt zij betoverd door het lichaam met zijn lusten en begeerten; m.a.w. de lichamelijke bepalingen der dingen, dus de zintuigelijke indrukken met de opwellingen, welke deze teweegbrengen, vervullen haar geheel het enige, dat zij ziet, vreest en begeert, is wat het lichaam ziet, vreest en begeert: het is het waarneembare, het «lichaam-gelijke», dat zij als het enige ware beschouwt. Zo leert ze het denkbare verafschuwen en vluchten als iets onwerkelijks (evenals de gevangenen in de Grot, Resp. VII): ze is doortrokken van het lichaam-gelijke, is daaraan gelijk geworden, doordat het voortdurend samenzijn met het lichaam het lichaam-gelijke heeft doen vergroeien met haar natuur; dit moet haar zwaar maken en de gedaante geven der aardse dingen (γεῶδες 81 C), dus zichtbaar maken. Zo'n ziel wordt door haar zwaarte en haar vrees voor het αἰδές en voor de Hades na de dood weer omlaag getrokken: men ziet haar, als schimmige gestalte, dwalen rond de graven (81 D).

### *Reden en beperking van Plato's ascese.*

Hieruit is op te maken de reden van Plato's ascese en tevens haar beperking. In de kennis der waarheid vindt de ziel haar vervulling, haar geluk (81 A). De zintuigelijke waarneming is een noodzakelijk element in het ken-proces. Zonder deze

komt zij niet tot tot het leven, dat zij verlangt. De schaduwzijde hiervan is echter, dat de ziel gevaar loopt het beperkt zijnde, dat de zintuigen waarnemen, voor het enig ware te houden (81B) en zo zich verstoken houdt van de kennis van de idee, het Onzichtbare en Goddelijke, de ware werkelijkheid, die haar gelukkig maakt: zij voelt in de beschouwing daarvan geen warreling, geen duizeling (79C), zij is zich zelf. De waarneming, die de ziel niet kan en niet dient te ontlopen, moet zij in haar beperkte waarde laten, teneinde zich onafhankelijk te maken. Met het oog op deze onafhankelijkheid des geestes houdt Plato ons niet als plicht voor de verwaarlozing van het lichaam, doch de beheersing ervan (vgl. Gorg. 491DE). Alle ziel draagt zorg voor het onbezielde (Phaedr. 246B). In dit leven moet zij zorg dragen voor het lichaam, niet omwille van het lichaam, maar omwille van zich zelf, immers het lichaam is onontbeerlijk middel voor de ziel in haar streven naar kennis der Ideeën (vgl. boven pag. 65-70). Zij heeft tot taak het Goddelijk Leven te kennen en daardoor na te volgen in zichzelf, doch ook in het lichaam, want dit is een, zij het ook onvolmaakt beeld van de ziel. Om dit laatste te bevorderen zijn gymnastiek en dans de meest geeigende middelen (Resp. 403C, vgl. Leges 655D). De Timaeus, waarin het psychologisch dualisme nog evenzeer van kracht is als in de Phaedo, geeft de raad, ziel en lichaam tezamen te doen leven, nooit de ziel alleen, nooit het lichaam alleen (88B-C).

Al ontleent Plato in de Phaedo vele gedachten en termen aan de Orphische mysteriën, toch is daarmee hun levenssfeer, hun geringschatting en veroordeling van het lichaam en het daaruit voortkomende strenge ascetisme (vgl. boven pag. 30sq.), niet de zijne geworden. In Crat. 400C blijkt hij deze sfeer goed te kennen en schrijft ze zelf toe aan de Orphici <sup>1)</sup>, zodat hij er tevens zichzelf van distancieert. Hij houdt zich aan hnn ascetisme, in zoverre hij daarmee op een bepaald denk-niveau steun verleent aan zijn leer over het verwerven der deugd en dus (noodzakelijke weg daartoe) het verwerven der kennis. Maar dit is niet het enige terrein, waarnaar Plato's denken uitgaat: de kennis en de deugd hebben reeds hun

1) Men lese Guthrie pag. 156.

doel in dit leven, dat is het heil van de staat; om dit doel te bereiken, moet men beginnen met van het leven afstand te doen, om dan zich in het leven te begeven, het beheersend en leidend met zijn kennis en deugd, — evenals in de Resp. de verlorene gevangene zich begeeft uit de grot, om na verwerving der kennis van de ware werkelijkheid, zich terug te begeven naar zijn vroegere medegevangenen teneinde ook hun leven te veranderen in het licht van de kennis. Dit is de plicht van de wijze, want de gemeenschap heeft rechten op al zijn leden <sup>1)</sup>. Zijn vlucht uit de wereld moet de gunstige voorwaarden scheppen voor de redding der wereld. Contemplatie op zich genomen is nimmer Plato's ideaal geweest in zijn werken. Wel tekent hij enige malen de filosoof als een vreemde in de wereld <sup>2)</sup>; maar hiermede is zijn ideaal niet bereikt; het hoogste is, in de redding van de staat zijn eigen heil en dat der gemeenschap te bevorderen (Resp. 497A). De vervreemding van de wereld is een étape in het streven naar het ideaal, dat is de volmaakte staatsman, zoals Socrates. De noodzakelijkheid van de vlucht uit de wereld aantonen met het oog op dit volmaakte staatsmanschap: dat is een weg, die Plato voor de Phaedo niet kiest. Hij beperkt zich hier tot een lagere trap van denk-ontwikkeling. Tot afgekeerdheid van de wereld en het zintuigelijke leven moet de mens gedreven worden door te leren zien, dat dit leven mens-onwaardig is. Naar onze overtuiging is het dit, wat Plato beoogde met de Phaedo: deze phase in de ontwikkeling van de wijsgeer te schilderen: de phase der ascese, der bevrijding, waarin de mens zijn persoonlijk heil nastreeft; een phase overigens, waaraan de mens nooit geheel ontgroeit zolang zijn ziel in het lichaam gekluisterd is. De afgekeerdheid van de wereld blijft daarom practisch «de grondstemming van de ware filosoof» (De Vogel, Keerpunt pag. 83), die men terugvindt in Resp., Theaet., Soph., en zelfs in de Leges <sup>3)</sup>.

Ook het object van denken, dat Plato ons in de Phaedo

1) Zie Resp. 519 C-520 D, 540 B.

2) Zie, behalve de Phaedo, nog: Resp. o.a. VII 517 C sq.; Phaedrus 249D; Theaet. 172 sq.; Soph. 216CD.

3) Zie voor de Leges: Bréhler (Hist. Phil.) pag. 150.

voorhoudt, is gesteld met het oog op de kennis en beheersing der zintuigelijke objecten. In de z. g. auto-biografie van Socrates zullen we de filosoof zien zoeken naar klaarheid in het wezen der dingen, τῶν ὄντων, van de wereld. Hij raakt verstrikt in de zintuigelijke kennis, zoekt de uitweg in de hypothese der ideeën, teneinde tot de dingen terug te keren met de mogelijkheid van verklaring (vgl. Resp. 510 D). Overal in Plato's oeuvre is het streven naar kennis een praktische aspiratie <sup>1)</sup>. In latere werken zoekt Plato het contact van de geest met de zintuigelijke ervaring, en van de idee met de dingen, te belichten, tot hij in de Timaeus een grandioze poging waagt, het wezen der dingen «naar waarschijnlijkheid» in hun schepping weer te geven. Het is nu wel veelzeggend, dat men ten allen tijde in de Timaeus de meest typische uitdrukking heeft gezien van Plato's gedachte <sup>2)</sup>.

Het komt mij om deze redenen onjuist voor, te spreken van «het pessimisme van Plato in de Phaedo», <sup>3)</sup>. Pessimisme is de drijfveer tot onze verheffing, evenals uit het besef van onwetendheid het élan ontstaat tot de jacht naar de kennis. Plato kent dit pessimisme uit ervaring, maar de ongekende levendigheid, waarmee hij dit schildert, brengt velen op een dwaalspoor. Men ziet of voelt in de «stemming» van zijn stukken niet de dramaturg, die zich inleeft in zijn vroegere ervaringen, maar de mens, die bij het schrijven ervan vervuld is en zijn stemming min of meer onbewust uit <sup>4)</sup>. Het mist echter elke grond, uit de beschrijving der stemmingen de curve op te maken, welke Plato's wisselend gemoedsleven moet hebben gevolgd. Alsof b.v. Plato de liefdesvervoeringen en liefdesstrijd van de Phaedrus moet hebben beschreven, terwijl hij ze onderging! Het is mogelijk, maar alles behalve noodzakelijk, hoogst onwaarschijnlijk; erger, het is een mis-

1) Zie hierover J. Wild (Th. of Man) pag. 32; Krüger pag. 193, 198, Goldschmidt (Dial.) pag. 28 sq.; idem, (Rel. de Pl.) pag. 9.

2) Aldus leest men in Moreau (Idéal.) pag. 465, waar hij verwijst naar A. Rivaud, Notice du Timée (C. Budé) pag. 3-5: La fortune du Timée. Na al het voorafgaande zal het duidelijk zijn, waarom wij de formulering van Kelsen (pag. 76). (de wereld der dingen, schijnbaar werkelijk, is slecht en wordt daarom genegeerd) ten zeerste onjuist achten. In andere zin spreken o.a. Moreau (Idéal.) pag. 333, en Pétrement pag. 109.

3) Zoals het sterkst doen: Kelsen (Plat. Liebe) pag. 72 sq. en 97; en Hildebrandt (Platon) pag. 212 sq.

4) Natorp spreekt van «die wiederholte Stimmungsumschlag» (Pl. Ideenlehre, pag. 169) en trekt zelfs hieruit conclusies omtrent de chronologie van sommige werken. Men leze ook C. De Vogel (Keerpunt) pag. 196.

kenning van Plato's dramaturgisch talent. Bovendien is deze hypothese van geringe waarde. Van het hoogste belang is de weg der *παιδεία*, waartoe ieder werk een eigen bijdrage levert, ieder een eigen facet der menselijke volmaaktheid of deugd belichtend, zonder de andere te verwerpen. En al tekent Plato in ieder werk de filosoof weer met andere trekken, zodat onze aardse kennis in ieder een andere persoonlijkheid wil zien, toch schrijft Plato in Soph. 216 C, dat de mensen zich de filosoof voorstellen in allerlei gedaanten (uit wanbegrip).

*De morele waarde van het menselijk leven wordt bepaald door de streving van de ziel.*

Wij vervolgen de mythe. Zo'n ziel blijft rond de aarde zwerven, totdat zij uit begeerte naar het lichaam-gelijke, in een lichaam gekluisterd wordt (vgl. Phaedr. 248C-E). Welk lichaam, dat hangt af van het karakter, dat ze zich in het vorige aardse leven had eigen gemaakt: zielen met dierlijke eigenschappen komen in dieren-lichamen. Het gelukkigst is nog hij, die de gewone burgerdeugd had beoefend, welke voortkomt uit gewoonte en oefening, en niet uit wijsbegeerte en denken (zie pag. 37 sq.). Deze hebben kans opnieuw in een mensen-lichaam te komen (82B). Alleen wie haakt naar kennis en volledig rein heengaat, komt bij het geslacht der Goden (82B-C).

Het is duidelijk, dat voor Plato niet de kennis ons lot bepaalt, maar de begeerte. Immers de kennis bereiken wij mensen niet (Phaedo 66 E-67 A en Symp. 203 E-204 B). De reinheid is een reinheid van de streving, en deze beslist over ons lot, zoals de goede intentie beslissend is voor de waarde van de handeling (Leges 864 A, vgl. Phaedr. 274 B).

Wij herinneren hier nogmaals aan de woorden van Symp. 177 D E, dat Socrates «van niets anders verstand heeft dan van de liefde». Men is niet filosoof door de kennis, maar door het verlangen naar kennis. Wat Socrates, gehoor gevend aan de roepstem van Apollo, anderen trachtte bij te brengen, was ook niet kennis, maar het bewustzijn van onwetendheid en dientengevolge het verlangen naar kennis. Zijn verhouding tot de jongeren was hierop geheel gericht. Voorzeker treedt hij op als hun *ἑραστής*, blijkens vele passages uit Plato's werken <sup>1)</sup>. Maar het is duidelijk, (Lagerborg geeft op pag. 57-59

1) Plaatsen vindt men bij Palas, pag. 180.

een prachtig citaat uit Maximus Tyrius, dat deze bedoeling van Socrates in het licht stelt), dat hij deze relaties aanknoopt in navolging van de gangbare leermeesters van zijn tijd, om de jongeren niet van stonde af aan van zich te vervreemden <sup>1)</sup>. Doch eenmaal in deze verhouding tot hen staande, tracht hij hen te verheffen: hen te brengen tot besef van onwetendheid en verlangen naar wijsheid en deugd. Zelf trekt hij hen aan door zijn voorbeeld van reinheid, dat des te meer imponerend was, omdat zijn pupillen meenden, dat hij door hen aangetrokken werd. Zo werden zij van beminden de minnaars van Socrates, en hun liefde was nu gericht op de dingen van de geest, op de ziel. Deze liefde brengt de mens nader tot zijn heil. Maar zij brengt ook gevaren mee. In Phaedr. 256 spreekt Plato over de minnaar, die zich laat verleiden tot onjuiste handelingen. Het heeft wel eens verwondering gewekt, dat hij met clementie over hem spreekt. Wilamowitz (Platon I pag. 469) meent, dat hier het starre verstand overwonnen is door de levenservaring. Het komt ons echter voor, dat de gehele passage geschreven is in dezelfde geest als de Phaedo. Ons streven beslist over ons lot na dit leven. Wie volledig het doel van dit leven nastreeft, gaat volledig rein uit dit leven weg (256B): dit is de filosoof. Wie echter een betamelijk leven wil leiden zonder zich aan de wijsbegeerte te wijden, hij kent zichzelf niet geheel, beleeft ogenblikken van zorgeloosheid, die hem noodlottig worden (256C). Dit zal meermalen gebeuren, doch schaars, daar zijn geweten zich ertegen verzet. Zijn liefde is niet volledig rein; hij zal niet de gelukzaligheid binnengaan, doch is niettemin gestegen op de weg daarheen (256 D).

Wie op de juiste wijze streeft naar wijsheid, houdt zich standvastig af van de lichamelijke begeerte, en geeft zich niet aan haar over. Dit doet hij, niet uit vrees voor verlies van vermogen en voor armoede, zoals de meesten, de materialisten. Ook niet uit vrees voor verlies van eer en roem, zoals de eer- en heerszuchtigen (vgl. de drie mensen-typen Phaedo 68BC, pag. 37). Ogenschijnlijk gaan ze alledrie dezelfde weg, maar de anderen weten niet, waarheen die weg leidt, terwijl de filosoof die

---

1) Men lese over de verhouding van meester tot leerling in het algemeen, en over de paedagogische waarde der paederastie H. S. Marrou, Chap. III De la p  d  rastique comme éducation, pag. 55-67.

weg gaat, omdat hij de leiding der wijsbegeerte aanvaardt met haar bevrijding en reiniging (82D).

Dan volgt de beschrijving van die weg, waarbij Plato het wijsgerig streven in de mens laat optreden als een gids, terwijl dan weer (83B) deze gedachten worden weergegeven als van de ziel. In de verdeeldheid, welke de ziel in zich zelf ondervindt, erkent zij dus de eenheid van denken, die verheven is boven de wisselvalligheid, als het hare, het eigene (76DE, 75E).

Terwijl de ziel eenvoudigweg vastgekleusterd is aan het lichaam en eraan verkleefd, zodat ze gedwongen wordt door middel van het lichaam, als door (de vensters van) haar kluis, de dingen te beschouwen, en in volledige onwetendheid te verkeren, — en de band van het lichaam uit de begeerte bestaat, zodat de gebundene ten eerste er aan meewerkt zichzelf te binden, tracht de wijsbegeerte... (-83A)

In de woorden «de gebonden ziel helpt mee zichzelf te binden» ligt opgesloten, dat de ziel begeert tezamen met het lichaam. Want indien het lichaam alleen de zetel is der stofelijke begeerte, en deze vreemd is aan de ziel, dan wordt het feit niet verklaard, dat de ziel zich schikt naar het lichaam. Haar kennis-drift zou dan voor een vreemde macht zwichten, die sterker is dan zij, hetgeen alle verantwoordelijkheid van de ziel zou wegnemen. Maar al zetelt de begeerte in het lichaam, toch tast zij de ziel aan, zodat deze mee lust of onlust gevoelt (zie 83CE, vgl. pag. 16-19).

De begeerte van de ziel kan zich dus op verschillende gebieden richten, maar het is een en dezelfde ziel, of zij nu streeft naar het ware of naar het toevallige. Streeft ze naar het toevallige en wisselvallige, dan vervalt ze zelf tot wisselvalligheid (79C); jaagt ze het ware na, dan komt ze tot rust, houdt op met dwalen (79D).

Het is ook de hele ziel, die streeft naar het ware (Resp. 518C) in welker kennis ze eenvormig zal zijn, dezelfde bestendigheid zal hebben als de idee. Dit is haar ideaal, waarvan de Phaedo zegt, dat het op aarde niet te verwezenlijken is, doch in het hiernamaals, op voorwaarde, dat de ziel haar streven erop gericht heeft.



Hierin zien we ook haar overeenkomst en verschil met de idee. De bestendigheid, welke de idee natuurnoodzakelijk heeft, bezit de ziel hier op aarde nooit, maar zij behoort tot haar mogelijkheden, zodat de ziel zich dit niet-te-verwezenlijken ideaal kan voorhouden, hopen op het geluk hiernamaals.

..... tracht de filosofie de ziel los te maken; zij doet haar inzien, dat het oordeel der zintuigen vol bedrog is, dat ze dus de zintuigen moet loslaten, voorzover deze niet onontbeerlijk voor haar zijn; zij spoort haar aan zich in zichzelf samen te trekken en op niets anders te vertrouwen dan op zichzelf, niets anders van het zijnde te geloven, dan wat zij zelf als op-zich-staande werkelijkheid heeft onderkend (83A). Maar wanneer zij bij haar beschouwing van een object steunt op iets anders dan op zichzelf, dan ziet ze iets, wat in ieder ding weer anders is, en zij moet het niet waar achten. Dit nu in te zien maakt de ziel los van het lichaam. De ware wijsgeer negeert de indruk der zintuigen en houdt zich af van lusten en begeerten, smart en vrees, zoveel hij kan. Het kwaad, dat deze stichten, is niet te vergelijken met ziekte of verlies van geld tengevolge van inwilliging der begeerten; het is het grootste kwaad, dat er bestaat, n.l. dat zij gedwongen wordt met het lichaam hetzelfde tot voorwerp te maken van haar lust en onlust, en te menen, dat datgene, wat deze gevoelens het sterkst opwekt, ook het duidelijkst gekend wordt en het meest waar is (83C). In die toestand wordt dus de ziel het meest gebonden door het lichaam: iedere lust of onlust heeft a.h.w. een nagel, waarmee zij de ziel vastklinkt aan het lichaam en lichaam-gelijk maakt, doordat zij meent, dat waar is, wat het lichaam als waar beschouwt; door het oordeel (*δόξα*) van het lichaam te volgen en zich in dezelfde dingen te verlustigen, neemt de ziel karakter en levenswijze van het lichaam over, en aangetast door deze besmetting gaat zij uit het lichaam, is niet in staat op reine wijze in de Hades te komen, zodat zij snel weer in een ander lichaam valt en er in vastgroeit als een plant in de bodem, waarin ze gezaaid is, en dientengevolge verstoken blijft van het samenzijn met het Goddelijke, zuivere en eenvormige (83E).

Het grootste kwaad, dat de ziel kan overkomen, is, dat zij geen hogere realiteit ziet dan de stoffelijke. Haar wezenheidsbepalingen bestaan dan uit voorbeelden, zoals vaak geïllustreerd is in de vroegere dialogen. Op de vraag, wat het schone is, antwoordt Hippias: «Bijvoorbeeld een mooi meisje» (Hipp.

Maj. 287E); op de vraag, wat vroomheid is, zegt Euthyphro: «Bij voorbeeld wat ik doe: mijn vader aanklagen, nu hij een moord heeft begaan» (Euthyphro 5D). Na dergelijke bepalingen kiest Socrates steeds nieuwe voorbeelden, die de ontoereikendheid van deze bepaling doen zien, doordat ze steeds weer een nieuw beeld geven van de wezenheid, die gezocht wordt (*ἐν ἅλλοις ὄν ἄλλο*, Phaedo 83B, vgl. Phaedr. 247D). Deze voorbeelden heffen de geest niet op tot een hoger niveau; hij blijft vertrouwen op het zintuigelijk kenbeeld, totdat de ene bepaling na de andere fiasco heeft geleden en de geest zijn onmacht voelt. Hier neemt het denken een keer, althans bij de goed-willende, die zich niet verzet tegen Socrates' weerlegging: hij komt tot het inzicht in de geringe waarde der zintuigelijke ervaring en maakt zich ervan los.

Meer beoogt de Phaedo niet: over de denkbare werkelijkheid wordt slechts gesproken, in zoverre daardoor duidelijker gemaakt wordt, waarom de zintuigelijke gewaarwording moet genegeerd worden.

Zo denkt de wijsgeer, en hij meent niet dat zijn ziel, als de drang naar wijsheid haar losmaakt, zich daarna weer moet overgeven aan lust en onlust om zich weer te binden aan het lichaam, — maar dat zij deze tot zwijgen moet brengen door de rede te volgen en altijd het ware en Goddelijke, dat niet voorwerp is van mening, te beschouwen en zich daarmee te voeden (-84A), en dat zij, wanneer zij zo geleefd heeft, na de dood gaan zal naar het verwante en haarsgelijke, en vrij zal zijn van alle menselijke kwaad. En heeft de ziel zo geleefd, is zij daarmee gevoed, dan zal ze zeker niet bevreesd zijn, dat ze bij het heengaan uit het lichaam ontbonden en door de wind verstrooid zal worden en niets meer zal zijn (-84B).

De wijsgeer zal niet meer bevreesd zijn, niet doordat zijn zoeken naar de waarheid bekroond is met volledig inzicht, maar doordat dit hardnekkig zoeken zijn ziel gevoed heeft met boven-zinnelijk leven, haar heeft verheven boven het zintuigelijke, waarin de vrees voor de dood gedijt (zie pag. 77). Dat Socrates' zekerheid van geheel andere orde is dan de zekerheid, welke de argumenten bieden, zal uitkomen in de eerstvolgende passage, het intermezzo, dat voorafgaat aan de tegenargumenten van Simmias en Cebes, welke leiden tot het vierde en laatste bewijs.

Inmiddels is dit derde bewijs in zekere zin een afsluiting geweest. Naar eerste schatting meende Socrates nu de moeilijkheid zijner tegenspelers (hun vrees voor de dood) uit de weg geruimd te hebben. Dit werd voor hem aanleiding tot een hernieuwde beschouwing over de ascese, welke ons gelegenheid gaf de waarde der ascese terug te brengen tot haar juiste verhoudingen. Deze beschouwing is de laatste in de *Phaedo*. Na het vierde en laatste bewijs der onsterfelijkheid, dat nodig zal blijken, omdat de vrees voor de dood nog bestaat en het denken der twee Thebanen nog ten sterkste beïnvloedt, zal in slechts enkele woorden herinnerd worden aan de plichten van de mens, welke voortvloeien uit de onsterfelijkheid.

Niettemin is dit laatste bewijs van belang voor ons; we zullen zien, dat Plato's wetenschappelijke belangstelling de dingen der wereld niet veronachtzaamt, en ook, hoe de zuivering van het denken zich methodisch voltrekt.

---

## HOOFDSTUK VI.

### *Socrates' zekerheid is een gave der Godheid.*

Men is voorlopig uitgesproken en zwijgt een lange tijd, ieder in gedachten nog bezig met alles, wat gezegd werd. Het voorafgaande bevatte een afsluiting, doordat Socrates na het derde bewijs voor het eerst weer zijn gedachten had laten gaan over de consequenties, die uit de onsterfelijkheid te trekken zijn voor het leven op aarde. Dit betekent echter niet, dat de zaak uitgemaakt is. Bij voorbaat is duidelijk, dat ieder menselijk argument op vele punten aanvechtbaar is (84C). Het is echter niet het doel van een Socratisch gesprek, een onderwerp ten einde toe te behandelen als in een wetenschappelijk tractaat. Het gaat er om, het kind in ons tot zwijgen te brengen door bezweringen (77E). Wij moeten ons eerst uitspreken om de bezweerder, die Socrates is, te doen reageren.

Simmias en Cebes, tezamen fungerend voor tegenspeler, die zijn gedachte uit en door Socrates gebracht wordt tot bewustzijn van onwetendheid of geleid wordt langs de weg naar ware kennis, — spraken een tijd lang met gedempte stem onder elkaar. Socrates verzoekt hun zich te uiten. Nu verklaart Simmias, dat beiden reeds lang moeilijkheden hebben, maar aarzelen te spreken, uit vrees, door hun bezwaren Socrates zijn gerustheid te ontnemen (84D), al drukt Simmias zich euphemistisch uit: zij «willen hem niet lastig vallen, dat zou misschien onaangenaam voor hem zijn op de dag, dat het noodlot hem zal treffen».

Hier beleven we een geweldige inzinking van het gesprek, die aanleiding wordt tot een geweldige climax, waarin de zintuigelijke kennis op een voor dit concrete geval toereikende wijze wordt overwonnen. Iedere dialectische oefening verloopt in stijgen en dalen; zij is een «tegen elkander wrijven» van de verschillende kenwijzen, totdat het licht der wijsheid er-

uit ontspringt (Epist. VII 344B) <sup>1)</sup>. We dalen weer af tot het niveau der zintuigelijke kennis. De twee Thebanen zijn nog niet boven hun vrees uit, achten hun vrees zelfs zó gerechtvaardigd, dat ze schromen haar op Socrates over te brengen door zich uit te spreken. Zij onderschatten dus Socrates' zekerheid, dat de dood geen noodlot is. Hij is op deze dag even welgemoed als gedurende heel zijn vroegere leven. Hij is begenadigd met een onbevreesdheid, die hij niet dankt aan verworven inzicht, maar die hem geschonken is; heeft een blik in de toekomst als een *μάντις* (84E), en ziet het ogenblik naderen, waarop de schone werkelijkheid voor hem open zal gaan. Hij vergelijkt zich met de zwanen, die zodra zij bemerken, dat zij moeten sterven, hun hoogste lied uitzingen omdat ze gaan naar God, wiens dienaren zij zijn en die hun blik in de toekomst deed slaan (85B), Apollo, dezelfde God, aan wiens dienst Socrates zijn leven gewijd had (Apol. 23C). Diezelfde blik in de toekomst is de grond van Socrates' blijmoedigheid; daarom kan men gerust spreken: zijn inzicht is onaantastbaar door argumenten, want van een geheel andere orde <sup>2)</sup>.

Simmijs aanvaardt dankbaar deze aanmoediging. Want naar zijn mening is wel is waar zekere kennis over zulke onderwerpen in dit leven onmogelijk, of althans zeer moeilijk, maar heeft het toch zin, zijn uiterste krachten in te spannen om de theorieën daaromtrent te onderzoeken.

Want wil men in deze dingen inzicht krijgen (*σαφὲς εἶδέναι*), dan moet men een der volgende wegen inslaan: óf van een ander leren, hoe het is, óf, het zelf uitdenken, óf, indien men zo niet tot inzicht komt, dan tenminste de minst aanvechtbare menselijke theorie aanvaarden en daarop door het leven varen, al is zij maar een risquant vlot, — tenzij men kan varen op een meer betrouwbaar vaartuig, een Goddelijk woord (85CD).

Hiermede motiveert Simmijs zijn komende objectie, waar-

---

1) Zie de voortreffelijke analyse van deze beschrijving der dialectische oefening in de inleiding van het werk van V. Goldschmidt.

2) Zie hiervoor het mooie artikel van F. Sassen „*κύκλος μελωδός*” in *Neophilologus* 1943 pag. 152/3.

in hij steunt op een in omloop zijnde theorie <sup>1)</sup>). Dit moet hij doen, aangezien hij niet vertrouwen kan op een Goddelijk Woord, zoals de Orphische en Pythagoreische leer over de ziel, welke leer hij blijkens zijn objectie niet zonder critiek aanvaardt.

*De ontoereikendheid van het derde bewijs blijkt uit de objecties van Simmias en Cebes.*

Simmias zal zich dus uitspreken : hij acht de redenering aangaande de onsterfelijkheid der ziel, welke redenering berustte op de gelijkheid van ziel en idee, niet afdoende, aangezien wij haar ook kunnen toepassen op de harmonie van een lier. De harmonie is iets onzichtbaars en on-lichamelijks, iets volmaakt schoons en goddelijks in de goedgestemde lier; de lier en de snaren zijn het lichaam: ze zijn lichaam-gelijk, samengesteld, aards en verwant aan het sterfelijke. Wanneer men nu de lier verbrijzeld heeft of de snaren doorgesneden of gebroken, zou men, evenals van de ziel, ook van de harmonie kunnen zeggen, dat zij nog bestaat; want zelfs het sterfelijke (de lier en de snaren) bestaat nog; dan is het ondenkbaar, dat de harmonie, die van dezelfde natuur is als het goddelijke en onsterfelijke, wél is vergaan, nog eerder dan het sterfelijke. Het is dus noodzakelijk, zou men kunnen zeggen, dat de harmonie ook nog ergens is, en dat hout en snaren zijn vergaan, voordat zij enige verandering ondergaat (-86B).

Hier wordt getracht eenzelfde dualisme aan te nemen in de lier als in de mens: daartoe kent Simmias aan de harmonie onstoffelijke eigenschappen toe in termen, welke van weinig critische zin getuigen: zij is allereerst onzichtbaar en on-lichamelijk. Bij Plato hebben deze woorden de zin van niet-waarneembaar. Zo verstaan, zijn ze onjuist, want de harmonie is zintuigelijk waarneembaar, tenzij Simmias zou bedoelen de in getallen uit te drukken onderlinge verhouding der toonhoogten, die goed samen klinken, in welke zin de harmonie juist het geliefde studie-object der Pythagoreërs

---

1) Cf. Burnet bij Phaedo 85 D 3. 'n Andere opvatting van de betekenis van *λόγοι* in deze passage vindt men bij Schaerer (C. du Ph.) pag. 37. Hij geeft hiaraan dezelfde betekenis als aan de *λόγοι*, waartoe Socrates in de *δεύτερος πλοῦς* s'n toevlucht neemt (99 C): de filosofische dialectiek. Ik meen echter, dat de dialectiek een weg is tot «zelf uitdenken», dat vanwege de ontoereikendheid ervan vervangen moet worden door een keuze uit de *ἀνθρωπίνους λόγους*. In 99 E gaat Socrates voort met zelf *εὔρεῖν*, van methode veranderend, doordat hij de empirische studie vervangt door die der *λόγους*.

is, dat Plato in zijn voor-opleiding der filosofen heeft opgenomen.

Deze harmonie is als gedachte-object onafhankelijk van de zintuigelijke indruk en van de snaren van de lier; haar kan men noemen *ἀόρατον τι καὶ ἀσώματον*. Maar uit het vervolg zal blijken, dat Simmias juist spreekt over de harmonie, die afhankelijk is van de snaren en zonder deze niet bestaat, dus over de zintuigelijk waarneembare. Daarom blijkt uit Simmias' woorden een gebrek aan critische zin; nog meer trouwens uit het tweede paar termen, dat hij toepast op de harmonie: zij is volmaakt schoon en (dus) goddelijk.

Naast het dualisme ziel-lichaam tracht Simmias dus een dualisme harmonie-lier te stellen, of liever: door deze vergelijking doet hij het eerste dualisme, dat hij reeds in 64C erkend had en dat de grondslag was van het voorafgaande bewijs (79AB), teniet. Want door deze vergelijking tracht Simmias het wezen van de ziel te bepalen:

Immers zo ongeveer vatten wij het wezen van de ziel op, n.l. als een harmonisch mengsel van de spanningen in het lichaam: warmte en koude, droogte en vochtigheid, etc. Als deze hypothese juist is, dan is het duidelijk dat, wanneer het lichaam bovenmate verslapt of gespannen wordt door ziekte of ander euvel, de ziel noodzakelijk terstond verloren is, al is ze nog zo goddelijk (-86C).

De ervaring leert, dat het denken van de mens de invloed ondergaat van lichamelijke factoren. Zijn warmte, kou, droogte, vochtigheid etc. in de juiste verhouding met elkander vermengd, dan ontstaat er een gezonde toestand, waarin de geest ongestoord zijn functies kan uitoefenen. Verstoring van het evenwicht in het lichaam veroorzaakt een verstoring van het denken. Deze ervaring leidde tot de opvatting, dat de ziel niets anders is dan een materieel geconditioneerde toestand van evenwicht tussen de tegengestelde elementen in het lichaam. Deze theorie is een voorbeeld van denken, dat steunt op de zintuigelijke ervaring. Er is genoeg aanleiding om hierin een zeer gangbare zienswijze te onderkennen, waarvan de eerste oorsprong zeer moeilijk is aan te wijzen. Burnet (bij 86 B 6) neemt een Pythagoreische oorsprong aan; Moreau

(Idéal. pag. 373-75) verklaart haar uit de school van het Atomisme, met name van Democritus. Voor ons is slechts haar algemeenheid van belang, die door Plato nog enige malen nadrukkelijk wordt onderstreept, te weten 88D, waar Echecrates blijk geeft haar vaak te hebben gehoord, en 92D, waar Simmias zelf de oppervlakkigheid critiqueert van deze mening, die blijkens zijn woorden vele aanhangers heeft.

Het is duidelijk, dat de religieuze zienswijzen der Pythagoreërs, in zoverre zij vertegenwoordigd worden door de twee uit Thebe, een filosofische fundering misten, zodat zij, zoals alle aan de zintuigen verkleefde denken, in het contact met hypothesen van natuurwetenschappelijke en geneeskundige aard, zich verstrikten in tegenspraken <sup>1)</sup>. Immers Simmias zal blijken geenszins de opheffing der fundamentele hypothese der dualiteit te bedoelen: hij houdt hardnekkig vast aan de bij de Pythagoreïsche zielsverhuizingsleer geheel passende anamnese-theorie (92A), welke niet te verenigen is met de harmonie-hypothese.

Ook Cebes is niet tevreden gesteld door Socrates' argument a fortiori. Hij erkent de juistheid van het bewijs der prae-existentie, maar acht evenals in 77B de post-existentie daarmee nog niet bewezen. Hij erkent wel het dualisme in de mens: de ziel is krachtiger en bestendiger dan het lichaam, verschilt in hoge mate ervan. Maar toch is ook voor hem het argument a fortiori niet afdoende. De reden ervan zal ook hij, evenals Simmias, duidelijk maken met een beeld. (-87B).

De twee Thebanen gaan Socrates te lijf met zijn eigen wapenen: het derde bewijs berustte op een analogie, een vergelijking van de ziel met het niet-waarneembare. De ziel gelijkt op de onveranderlijke werkelijkheid, is dus van langere duur dan het lichaam; dit blijft nog enige tijd na de dood bestaan, zoveel te meer de ziel. Maar dergelijke analogieën zijn ontoereikend. Simmias fundeert ermee het vergaan van de ziel bij de dood, maar hij ging uit van een verkeerde hypothese. Cebes handhaaft het dualisme, maar met zijn analogie komt hij niet verder dan een «betrekkelijk» voortleven van de ziel, terwijl het absolute voortbestaan nog bewezen moet worden.

---

1) Aldus Ueberweg-Pr. pag. 284.



Hij vergelijkt ziel en lichaam met een wever en zijn kleed. Als de wever gestorven is, bestaat zijn kleed nog; de mens echter is duurzamer dan zijn kleed. Als het kleed nog bestaat, hoe veel te meer dan nog de mens! (87BC). De onjuistheid hiervan ziet iedereen. Want de wever had vele kleden geweven voor zichzelf; hij overleeft ze alle, behalve de laatste. Niettemin is hij sterker, duurzamer van nature dan dit. Zo kan men nu ook van ziel en lichaam zeggen: de ziel is duurzamer dan het lichaam; iedere ziel verslijt vele lichamen, want het lichaam vergaat, maar de ziel weeft weer aan, wat ervan versleten raakt. Bij de dood echter heeft de ziel haar laatste weefsel aan, en wordt erdoor overleefd; en bij haar dood vertoont het lichaam zijn zwakke natuur en vergaat snel (87E). Maar ook al geeft men toe, dat de ziel mogelijk ook na de dood nog bestaat en nog vele malen in het leven terugkeert en weer sterft, en dat zij dus zo krachtig is, dat ze bestand is tegen vele levens: dan nog is daarmee niet gezegd, dat de ziel niet te lijden heeft van de vele levens, en tenslotte dooreen dood geheel omkomt. Bij welke dood echter dit gebeurt, kan niemand weten. Daarom is vertrouwen in het voortleven van de ziel niet gewettigd, als men niet bewijst, dat de ziel volstrekt onsterfelijk en onvergankelijk is (-88B).

Cebes erkent dus, dat de ziel van een krachtiger, bestendiger natuur is dan het lichaam, en bovendien, dat zij de bron van leven, het levensbeginsel is van het lichaam, zoals reeds geïmpliceerd was in het eerste bewijs (zie pag. 50). De ken-activiteit van de ziel speelt geen rol meer. Haar vormgevende activiteit is van nu af het onderwerp van gesprek. Het is noodzakelijk de eeuwigheid van dit vormend beginsel te bewijzen.

### *Het denken vat het zijnde.*

De bezwaren van de twee Thebanen dreigen een noodlottig gevolg te hebben. Het vertrouwen, dat de vorige argumenten hadden gegeven, was verdwenen. Plotseling zijn allen vervuld van twijfel, niet alleen aan de juistheid van al het voorafgaande, maar in het algemeen aan de mogelijkheid van de mens, om de waarde van argumenten te bepalen, — of zelfs twijfel aan de waarde zelf van argumenten (-88D).

Het schijnbare dieptepunt, dat in werkelijkheid het hoogtepunt is, is bereikt: de mens, wiens kennis gebaseerd was op de waarneming, is gekomen tot besef van onwetendheid. We zijn hier evenver als aan het aporetische einde van me-

nige Socratische dialoog en als Meno 80 DE, waar het besef van onwetendheid leidde tot scepticisme aangaande de mogelijkheid van kennis («.... hoe kunnen we zoeken, hetgeen we niet reeds kennen...?», zie pag. 21sq.).

Wordt na dit punt het debat voortgezet, dan hangt het resultaat af van de goede wil van de tegenspeler: voelt deze zich na de ontmaskering van zijn waanwijsheid gekrenkt, dan uit hij dreigementen of beledigingen, of staakt het debat (b.v. Protag. 335B, vgl. Goldsch. pag. 26); met zo iemand verder spreken leidt tot eristiek; ziet hij echter uit naar verlossing, dan laat hij zich door Socrates verder leiden in de dialectiek.

In de Phaedo is de situatie uiterst gunstig: Socrates bevindt zich temidden van vrienden, die vragen om verduidelijking van zijn inzicht. Cebes had zijn eerste objectie gegeven als een gangbare mening (70A sq.), en stelt daarmee niet zichzelf tegenover Socrates. In de anamnese-discussie werkte hij met Socrates mede door vroeger gegeven argumentaties te recapitulieren <sup>1)</sup>. Simmias op zijn beurt beeindigde zijn laatste objectie met de woorden: «Zie nu, wat wij op die bewering zullen zeggen, als iemand staande houdt, dat de ziel een mengsel is van de elementen in het lichaam, en bij wat wij noemen «de dood» het eerst omkomt». Hun tegenwerpingen hebben niet ten doel Socrates in moeilijkheden te brengen (de gedachte aan dit mogelijke gevolg deed hen aanvankelijk zwijgen), maar van Socrates een verlossend antwoord te krijgen.

Socrates is de enige, op wie het scepticisme geen vat heeft; hij zal in tegendeel het scepticisme der anderen cureren (89A), evenals hij Meno's scepticisme cureerde door de ἀληθὴς δόξα aan te nemen. Allereerst analyseert hij het scepticisme zelf:

Dit verhindert alle zoeken naar waarheid, het is het grootste van alle kwaad (89D). Het is een misvatting omtrent de kenbaarheid der waarheid voor de mens, welke misvatting gegrond is in de ervaring der dwaling en de mens verzonken laat in de onwetendheid, terwijl hij meent in dit scepticisme de hoogste wijsheid te hebben verworven, evenals de eristici en hun toehoorders (90BC).

---

1) Vgl. Schaerer, Comp. du Ph., pag. 13.

Dit is dus hetzelfde euvel als dat der zintuigelijke kennis, die eveneens het grootste kwaad werd genoemd (83CD): zij leidt tot onwetendheid, gepaard gaande met waanwijsheid.

Scepticisme jegens de kennis ontstaat op dezelfde wijze als scepticisme jegens de mensen. Ongegrond vertrouwen in medemensen leidt tot ontgoocheling; herhaling hiervan leidt tot misanthropie. Zo leidt ook onoordeelkundig vertrouwen in woorden, argumenten of stellingen tot deceptie en bij herhaling tot scepticisme, tot het geloof, dat geen enkele bewering, geen enkele verstandelijke bepaling stand houdt, evenmin als de waarneembare dingen, en dat dus al het bestaande voortdurend in beweging is en niet op zijn plaats blijft (-90C). Heeft men bepalingen voor ogen, die nu eens waar schijnen, dan weer niet, dan moet men niet de verstandelijke bepalingen verwijten maken, maar zijn eigen onoordeelkundigheid; anders behoort men zich voor de rest van zijn leven van de kennis der waarheid (-90).

Vele verstandelijke bepalingen dus delen met de dingen hun onbestendigheid, relativiteit en toevalligheid. Maar niet alle. Plato heeft de overtuiging, dat de geest de werkelijkheid zelf kan vatten. Hij wordt alleen vaak misleid en behoeft voortdurend correctie. Hij moet ontdaan worden van alle schijnbare realiteit der dingen, van alle «beeld». Zolang hij op deze bouwt, volgt er teleurstelling, zoals het verloop van het gesprek tot nu toe geleerd heeft. De zuivering van het denken heeft de ware kennis tot limiet.

Zo blijft Socrates' geloof in de onsterfelijkheid ongeschokt, ondanks alle falen tot nu toe. Hij houdt vast aan deze overtuiging, evenals de eristici vasthouden aan hun mening, met dit verschil, dat zij willen bereiken, dat hun mening door anderen gedeeld wordt, Socrates echter, dat hij zijn mening op de aller-eerste plaats voor zichzelf waar maakt (90A).

De gehele voorafgaande passage illustreert Socrates' onafhankelijkheid van het discursieve denken (zie pag. 47sq.). Zijn overtuiging staat of valt niet met welke argumentatie ook. Gebleken zwakte der redenering brengt hem geen twijfel, maar doet hem zoeken naar een betere redenering (vgl. 84CD). Als de ene niet voldoet, moet men een andere zoeken (106D). Deze hardnekkigheid in het zoeken naar een afdoende argumentatie steunt aan de ene kant op de vaste overtuiging, die hem als *μάρις* geschonken is door de Godheid, aan de andere kant op het geloof in het vermogen van de menselijke geest,

de waarheid te vatten. De *lóγος* weerspiegelt de waarheid, zij het ook niet volmaakt.

*Simmias' theorie is strijdig met de feiten en maakt ascese schadelijk.*

Nu gaan we op weg om de tegenwerpingen van Simmias en Cebes te onderzoeken. Simmias beweert, dat de ziel goddelijker en schoner is dan het lichaam, maar toch eerder omkomt, daar zij in wezen een soort harmonie is. Op een desbetreffende vraag geeft Simmias te kennen, dat hij uit al het voorgaande de anamnese-leer handhaaft, welke tot gevolg had, dat de ziel reeds bestond, alvorens in het lichaam gekluisterd te zijn (89E). Hiermede is reeds zijn vonnis geveld. Als de ziel een harmonie is, samengesteld uit de spanningen in het lichaam, dan kan zij niet bestaan hebben, voordat het lichaam bestond. Simmias kan slechts een van beide houden: de anamnese-leer of de harmonie-leer; hij verkiest de eerste. Want de laatste is ontstaan zonder bewijs, maar op grond van een uiterlijke gelijkenis, die door haar schone schijn bedriegelijk is, waardoor zij zoveel aanhang heeft verworven (92B). Argumenten echter, die steunen op gelijkenis, voeren niet tot kennis, noch in de geometrie, noch in de andere wetenschappen. <sup>1)</sup> De anamnese-leer steunde daarentegen op een veilige hypothese, n.l. dat de wezenheid, die de naam draagt van «wat is», op zichzelf bestaat <sup>2)</sup>, waaruit via de anamnese-leer werd afgeleid, dat dan ook de ziel vóór dit leven bestaan heeft. (92DE).

Doch indien men zich losmaakt van de aan de Pythagoreërs zo dierbare anamnese-leer, en de hypothese van Simmias aanvaardt, dan nog komt men door onderzoek van de consequenties tot het inzicht in de onjuistheid ervan, want de consequenties zijn strijdig met de feiten.

Eerste consequentie: een harmonie of een ander soort samenstelling is in haar wezen afhankelijk van de samenstellende delen. Zij moet hen volgen; kan niet, in beweging of geluid of hoe dan ook, haar eigen delen weerstreven (93A). Tweede consequentie: een harmonie is in zoverre harmonie, als ze zuiver gestemd is. Als dit «zuiver gestemd zijn» graden kende zou harmonie ook in verschillende graden bestaan. Maar «zuiver» is, in termen van de Philebus gezegd, een *πέρας*, en kent

1) Over de bedriegelijkheid der zintuiglijke aanschouwing en der verbeelding in de wiskunde, zie Moreau (Idéal.) pag. 379 sq.

2) Mudge's lesing (*αὐτῇ*) is helderder en logischer dan *αὐτῆς* van Wijttenbach en Heindorf, en geeft suiverder de inhoud van de gestelde hypothese weer.

niet *μᾶλλον καὶ ἥττον*. Zo moeten we dus volgens de hypothese ook van de ziel zeggen: zij is niet meer of minder ziel (93B). Maar nu de feiten (*φέρε δὴ*): de ene ziel is slecht, de andere goed. Goed en slecht nu zijn harmonie en disharmonie <sup>1)</sup>. Een goede ziel zou dus zijn een harmonie, die harmonie heeft, een slechte ziel is een harmonie met disharmonie. Dit is in strijd met de tweede consequentie: harmonie is er of is er niet, kent geen meer of minder <sup>2)</sup>, evenmin de ziel; zij heeft niet meer of minder deel aan zuiverheid of harmonie. Daaruit zou volgen, dat iedere ziel evenzeer deel zou hebben aan ondeugd of deugd. Of liever: geen ziel kan deel hebben aan slechtheid, want harmonie kan niet deelhebben aan disharmonie. Alle zielen zouden dus even goed zijn. Tot zulk een absurde consequentie zou de hypothese niet leiden, indien zij juist was (94B).

De voorafgaande passage waarin eerst de tweede consequentie met de feiten wordt vergeleken, heeft tot veel misverstand aanleiding gegeven. De meeste modernen (de laatste is Bergenthal, pag. 285) negeren hier Olympiodorus' commentaar, dat de traditie van de school weerspiegelt. Zij verklaren de text in tegenovergestelde zin, dat n. l. harmonie graden kent: hierin zien zij de tweede consequentie, terwijl zij in de bewering, dat de ziel niet meer of minder ziel is dan een andere, het feit zien, waarmee de consequentie in strijd is. Daarmee doen zij de functie van *φέρει δὴ, πρὸς Διός* (inleiding tot de feiten) teniet. De mogelijkheid van deze interpretatie berust op het feit, dat de consequentie «ziel is niet meer of minder ziel» op zich juist is, d. w. z. in overeenstemming met de feiten. M. i. is echter de interpretatie van Burnet en Robin (Not. du Ph. XLIII, welke ik gevolgd heb, de juiste.

Bovendien (nu de vergelijking van de eerste consequentie met de feiten): indien de hypothese van Simmias juist was, zou de ziel het lichaam moeten volgen en zou zij zich niet ertegen kunnen verzetten. Ook dit is strijdig met de feiten: de ziel, vooral de bezonnen ziel, verzet zich voortdurend tegen begeerte, toorn en vrees, waaruit blijkt, dat zij in staat is tot heersen, en een veel goddelijker aard heeft dan een harmonie (94E). Conclusie: de hypothese van Simmias brengt ons in conflict met onszelf (95A).

In dit laatste argument zien we weer, hoe de ziel in haar streven essentieel onafhankelijk is van het lichaam (zie pag.

1) In Resp. II en III en in de Gorgias zijn deugd en ondeugd bepaald als harmonie en disharmonie.

2) *ἄρμονίας* in 93D dient men met Burnet te handhaven.

16-19 en 98), evenals in het volgende (96 B, zie pag. 116 sq.) de gedachte niet te verklaren is langs fysieke weg. Plato's ascese beoogde de ontluiking van het eigen leven van de ziel, terwijl volgens Simmias' hypothese iedere ascese de ziel zou schaden.

*Cebes noodzaakt Socrates tot een nieuw, diepgaander bewijs.*

En nu Cebes' bezwaren. Hij erkent de juistheid der gemaakte hypothesen, maar deze leiden volgens hem niet tot het gestelde doel. Zij bewijzen slechts, dat de ziel goddelijker en bestendiger is dan het lichaam, maar niet haar absolute onvergankelijkheid. Daarom is onbevreesdheid voor de dood nog niet gerechtvaardigd (95E).

Dit stelt Socrates voor de niet geringe taak na te gaan, wat in het algemeen de oorzaak is van ontstaan en vergaan der dingen, om dan dit toe te passen op de ziel (96A).

Wat hier volgt, is een nieuw bewijs. Het is geen aanvulling van het voorgaande naar aanleiding van gemaakte objecties; het ligt op een geheel ander niveau, zoals blijken zal. Het derde bewijs ging uit van een hypothese, die de ontbindbaarheid of vergankelijkheid der dingen verklaarde door hun samengesteldheid. Nu wordt gezocht naar de oorzaak van feitelijke fysieke processen, en dit in volstrekte algemeenheid (*ὁλως*, 95E), — teneinde aan te tonen, dat de ziel volstrekt onvergankelijk is. Deze volstrektheid ontbrak in het derde bewijs, immers «waarschijnlijk» was het bestendige onsamengesteld (*εἰκός*, 78C) en dus onontbindbaar; de ziel «gelijkt het meest» op het bestendige, het lichaam op het onbestendige (79B); als nu het lichaam nog enige tijd na de dood intact blijft, «hoeveel te meer» dan de ziel! (80E).

Ook met het eerste bewijs valt een vergelijking te trekken. Daar was de ziel beschouwd als een fysiek object, op een lijn staande met alle andere, en onderworpen aan dezelfde wet. Ook in dit vierde bewijs zal dit het geval zijn. Maar eerst zal Plato een nieuwe fysica funderen op de basis van de ideeënleer. Hiertoe komt hij, uitgaande van een dieper oorzakelijkheidsbegrip, dat alle tegenstrijdigheid der oude fysica uitsluit. Eerst dan zal hij met zekerheid conclusies trekken omtrent het verloop der dingen in de cosmos, omtrent

wording en vergaan, en kunnen zeggen, waarom vergaan van de ziel ondenkbaar is.

De zelfstandigheid van dit bewijs wordt nog onderstreept door Socrates' langdurig zwijgen, vooraleer hij aanvangt (95E). Het vereist veel nadenken om het betoog in grote lijnen te concipiëren.

Ten slotte: ook dit bewijs draagt de kentekenen van een bewuste beperking van de schrijver. Er zal gesproken worden over *de oorzaak* van ontstaan, zijn en vergaan der dingen. Men moet hier denken aan 80 A (pag. 86-89). Het bleek zeer waarschijnlijk dat Plato in het geheel der ideeën een Geestelijk Wezen zag, dat het heelal ordende: God, in de *Republica* genoemd het Goede, in de *Timaeus* de Demiurg. Tot zover voerde Plato ons toen niet. En ook hier weer niet. Deze gedachte wordt geopperd, maar weer losgelaten: niet omdat zij onjuist was, maar omdat zij een te hoge vlucht nam. De gedachte of liever methode, die toereikend blijkt voor dit betoog, geeft Socrates weer als ontstaan in een vroegere tijd (*ἔδοξε μοι*, 99E). Hij verdiept zich, teneinde een in de probleemstelling afdoende argument te vinden, in de begrippen, in het denken, in de ideeën. Zoals in de aanvang van Plato's denken, worden de ideeën slechts beschouwd als van elkander onderscheiden en op-zich-staande wezenheden, hoewel niet zonder onderling verband.

*Het biografisch gedeelte: een denk-geschiedenis van Socrates, van Plato, van iedere wijsgeer.*

Socrates wil nu zijn ervaringen vertellen, die hij opdeed in zijn zoeken naar de oorzaak van wording en vergaan (96A).

Dan volgt het biografisch gedeelte, waarin Socrates beschrijft, hoe hij de voor-Socratische natuur-philosophie de rug toekeert, zich wendt tot een finalistische verklaring der natuur, om tenslotte, bij gebleken onmacht, in de ideeënleer een veilig en bruikbaar uitgangspunt te vinden.

Voor ons is het van het grootste belang, wiens geschiedenis in werkelijkheid verhaald wordt. Is de *Phaedo* in die zin historisch juist, dat Socrates inderdaad zijn eigen belevenissen verhaalt, zoals o.a. Burnet meent? Is het Plato's geschiedenis

(Frank pag. 122; Moreau, *Idéal.* pag. 465)? Of is het noch de geschiedenis van Socrates, noch van Plato, maar de ontwikkelingsgang der wijsbegeerte in het algemeen, zoals Friedländer (*Platon* II pag. 335 en 32 n. 1.) het ziet? Deze drie standpunten bevatten m.i. alle een gedeeltelijke waarheid: zij vullen elkander aan.

Niets pleit ertegen, om in deze passage Socrates' ontwikkelingsgeschiedenis te zien. Burnets argumenten in deze, die vooral steunen op het feit, dat de physische problemen, daarin besproken, stammen uit het midden der vijfde eeuw, zijn treffend. Steeds meer helt men over naar de mening, dat Socrates niet onbekend was met de physica van zijn tijd, zoals trouwens Xenophon ons letterlijk meedeelt in *Memorabilia* IV 7 en I 6,14, al blijkt uit dezelfde *Memorabilia* I en III dat hij de bestaande physische wetenschap veroordeelt als nutteloos <sup>1)</sup>.

Ook Socrates' overgang naar de ethica is bekend. Er valt zelfs weinig aan te twijfelen, dat hij zocht naar het goede en doelmatige in de natuur, teneinde het bestaan te bewijzen van een constructief, spiritueel principe in de wereld, dat hij hield voor de basis van orde in het menschenleven, (Jaeger II pag. 33). Dat hij vanuit zijn ethisch denken en zijn algemene begrippen, zijn geloof in een onveranderlijke realiteit reeds zou zijn gekomen tot de ideeënleer, is zeer onaannemelijk, is een hypothese, die daaraan te danken is, dat men de moderne opvattingen omtrent historiciteit aan Plato als norm wil aanleggen.

Plato laat Socrates deze leer toepassen om bekende redenen: de leer was in kiem aanwezig in Socrates' denken. Plato zou zonder Socrates' erfgoed niet tot die leer gekomen zijn, en wil zijn meester eren door hem te beschrijven als de vader van die leer. Maar hierin verhaalt hij zijn eigen denk-geschiedenis. Ook echter reeds in het voorafgaande. Men beweert vaak, dat Plato in de *Phaedo* meer afwijzend staat tegenover de natuurwetenschappen dan in de *Timaeus* <sup>2)</sup>. Dit is een misvatting: hij kant zich tegen de actueel bestaande natuur-

---

1) Men lese hierover Frye pag. 36.

2) Dit is o.a. het standpunt van Palas pag. 42-44, waar men 'n uitgebreide litteratuur-opgave vindt.



wetenschap, evenals Socrates gedaan had. Ook hij had, evenals Socrates, een levendige belangstelling voor fysieke problemen (Natorp wijst op pag. 146 van zijn «Ideenlehre» de sporen ervan aan in Plato's werken, vooral in Phaedrus (o. a. 270) en Sophistes (242C sq.). Wat de Phaedo betreft: hier heeft zijn ideeënleer mede de functie, een verklaring te bieden van ontstaan en vergaan der dingen <sup>1)</sup>. Hoe is dit te rijmen met een Plato, in wien de dingen der natuur geen verwondering wekten? De scepsis, waartoe de natuur-philosophie voerde, was ook Plato niet onbekend gebleven. Zij werd op de spits gedreven door Cratylus, Plato's eerste leermeester (Arist. Metaph. A 6, 987a, 32sq.), die uit Heraclitus' leer over de onbestendigheid der dingen concludeerde tot de absolute onmogelijkheid van kennis. De overwinning van de scepsis dankte Plato volgens Aristoteles aan Socrates, die hem via zijn algemene, bestendige begrippen bracht tot de ideeënleer.

Maar de biografie van de Phaedo is niet alleen de geschiedenis van Socrates of van Plato, zij is de geschiedenis van de ontwikkeling van iedere menselijke geest, in het algemeen van de filosofie. De zuivering van het denken verloopt immer langs dezelfde banen: we zien het in alle voorafgaande werken van Plato, ieder met hun eigen historische bepaaldheid en concreetheid, alle in dialoog-vorm, in de vorm van Socratische weerlegging, voerend tot scepsis, of ook tot een oplossing. De Phaedo geeft de oplossing, haar illustrerend in het resultaat van het vierde bewijs: de terzijde-lating van directe zintuigelijke kennis en de verdieping in de *λόγος*, in het denken zelf, voert ons langs een omweg, buiten onze «eerste» zintuigelijke kennis om, tot een zekerder kennis van de dingen, dan we kunnen bereiken in de directe zintuigelijke aanschouwing.

Evenzeer als Plato in ieder van de voorafgaande werken in de concreetheid een beeld bedoelt te geven van de algemene tendens van het menselijk denken, evenzeer heeft hij deze bedoeling met de Phaedo, in het bijzonder met het biografisch gedeelte, ondanks de historische bepaaldheid en concreetheid ervan. In Socrates' denken tekent hij immers niet

---

1) C'est une nouvelle physique, qu'il se propose de substituer à l'ancienne». (Robin, Notice du Phédon) pag. XVII.

alleen zijn eigen denken, maar *het* denken van *de* filosoof <sup>1)</sup>.

Zo is dan de afkering van de zintuigelijk waarneembare wereld een trek niet alleen in Plato's leven, maar in het leven van ieder, die wil kennen en goed wil leven. Zij is de weg tot de kennis der wereld en tot haar beheersing. De filosoof trekt zich niet volledig terug uit het praktische leven, althans hij stelt zich dit niet als laatste doel, zoals in de tijd na Plato, toen met het maatschappelijk verval de filosofie deze tendens ging vertonen <sup>2)</sup>. Plato's ascese wortelt niet in de verwerping van de wereld, maar is, hetzij nogmaals gezegd, een *étape* in het streven naar kennis der wereld.

De voor ons onderwerp belangrijke punten uit de biografie hebben we hiermee reeds aangestipt. Wanneer wij nu de text in het kort op de voet volgen, zullen deze punten door de samenhang van de text duidelijker worden. Eventuele herhalingen moge men ons niet euvel duiden.

### *Socrates zoekt de oorzaak van het verstandelijk oordeel.*

Socrates verlangde in zijn jeugd vurig naar de physische kennis. Het scheen hem iets zeer verhevens, de oorzaken te weten, waardoor ieder ding ontstaat, vergaat en bestaat (96A).

Dat Plato hieromtrent nooit een andere mening heeft gehad, blijkt reeds uit de ontwikkeling van zijn oeuvre (zie pag. 95). Maar de oorzaak, die gezocht wordt, gaat het oorzakelijkheids-begrip der prae-Socratische physici te boven. De overschrijding van hun niveau is een gevolg van spontane verwondering, welke de ervaring wekt.

Hij vroeg zich b.v. af, waardoor het levende gevoed wordt en groeit; of het wel waar was wat sommigen zeiden, dat de oorzaak daarvan was een gistingsproces bij de vereniging van warmte en koude. En waardoor de gedachte ontstaat; of de oorzaak daarvan het bloed was of de lucht of het vuur, of misschien de hersenen, die de gewaarwordingen van horen, zien en ruiken leveren, waaruit herinnering en mening ontstaan, en wanneer deze tot rust gekomen zijn, *dán* kennis. Ook waardoor die dingen weer vergaan <sup>3)</sup>. Evenzo stelde hij zich diezelfde vragen omtrent

1) Op deze wijze verzoekt ook Prof. Dr. Corn. De Vogel (Keerpunt) pag. 51 sq. haar aanvankelijke critiek op Friedländers visie.

2) Zie Cornford, (Div. of the S.) pag. 211sq.

3) Belangstelling voor de concrete, gevormde dingen der wereld was primair gericht op het organische. Biologische en medische wetenschap hadden, aldus Krüger pag. 111, 'n veel oorspronkelijker betekenis voor het Griekse denken dan voor het moderne, voor welk de physica van het an-organische de fundamentele wetenschap is.

hetgeen gebeurde met hemel en aarde. Dit onderzoek eindigde in een bekentenis van volslagen ontoereikendheid (96BC).

M.a.w. Socrates kon geen oorzaak vinden, welke hem voldeed. De physici misbruikten dit woord voor dingen, die geen oorzaken waren. Dit was kenmerkend voor het dagelijkse denken: met het voortschrijden van het onderzoek bleek, dat Socrates zelf vaak vervallen was in die fout: hem ontvielen steeds meer zekerheden, welke hijzelf en de andere mensen als zekerheden hadden beschouwd:

Tevoren b.v. had hij als zeker aangenomen, dat de mens groeit door het eten en drinken, waardoor aan het vlees en het been etc. uit het voedsel gelijksoortige deeltjes werden toegevoegd, zodat de mens groter werd (96D). Wanneer de ene mens groter was dan de ander, was hij groter «door zijn hoofd» (dativus mensurae opgevat als dativus causae). En om nog duidelijker te zijn: tien scheen hem meer dan acht, doordat er twee bij waren (96E). Nu was hem die zekerheid ontvallen; zelfs begreep hij niet, wat er door toevoeging van één bij één nu precies twee werd: óf dat één, waaraan het tweede één werd toegevoegd, óf dat tweede één, dat werd toegevoegd, óf die beide tezamen <sup>1)</sup>. Want hoe kunnen die dingen, die toen ze gescheiden waren van elkander, één waren en niet twee, — nu, dat ze verenigd zijn, door deze oorzaak twee geworden zijn? Evenmin kon hij zien, dat splitsing van één, oorzaak was van twee. Want nu is het tegengestelde de oorzaak van hetzelfde effect: eerst de samenvoeging, nu de scheiding. Zo ging het met al zijn vragen, b. v. waardoor iets één wordt, kortom, waardoor iets ontstaat, vergaat of is (97B).

Het eenvoudigste en duidelijkste voorbeeld, waarmee Socrates tenslotte de moeilijkheid wil duidelijk maken, is een object, niet van waarneming, maar van de gedachte. Het zijn de getallen, die geheel los staan van de aantallen waarneembare dingen buiten de geest, en daarom heten ze «getallen-zelf» Resp. 525C-562B, zie verder pag. 58-60). Eenheid heeft een object, dat het verstand in één greep vat. Tweeheid is er, zodra het verstand twee onderscheiden oordelen velt over over datgene, wat het zojuist tezamen beschouwde, evenals twee afzonderlijk beschouwde objecten één worden, zodra men ze beschouwt onder één gemeenschappelijk opzicht: twee

1) De woorden ἡ τὸ προοτεθὲν dienen in de text herhaald te worden, volgens de lezing van Wytttenbach.

schoenen vormen tezamen één paar. Oorzaak van tweeheid is dus niet bijeenvoeging of scheiding van ruimtelijk bepaalde dingen, maar is in het oordelend verstand; de vraag naar de oorzaak van eenheid of tweeheid is dus de vraag naar de oorzaak van het verstandelijk oordeel, en niet naar de oorzaak van de fysische objecten. Bepaalt men zich tot het onderzoeken der fysische objecten, dan krijgt men hoogstens een antwoord op de vraag: «Hoe krijgt men twee dingen?», niet op de vraag: «Wat is twee en hoe ontstaat het?». Het antwoord is dan tweërlei: twee dingen krijgt men door bijeenvoeging of door splitsing. Eenzelfde tegenstrijdigheid vinden we in het antwoord op de vraag: «Waardoor is iemand groter?» (zie 101A). Te zeggen, dat iemand groter is «door zijn hoofd», geeft een ontoereikende verklaring, want dan zou men *primo* moeten zeggen, dat de ander kleiner is «door zijn hoofd» (een en dezelfde oorzaak zou dan twee tegengestelde dingen veroorzaken, grootte en kleinheid), *secundo* moeten beweren, dat het hoofd, dat klein is, oorzaak is van grootte.

Tegenstrijdigheid is inherent aan de oordelen over de stofelijke dingen <sup>1)</sup>. Ook aan de oordelen over de handelingen: zo noemt Plato in *Resp.* 331CD waarheid spreken en het teruggeven van een toevertrouwd pand: beide handelingen worden onrechtvaardig tegenover 'n waanzinnige (vgl. *Euthyphro* 8 sq.). Ook in *Laches* 191DE een voorbeeld: moed wordt soms betoond in vluchten, dan weer in het blijven op z'n post. In de *Phaedo* lezen we reeds een dergelijk voorbeeld: de bezonnenheid en de moed; zoals de massa die ziet, zijn in wezen slechts teugelloosheid en vrees (68C sq). Deze contradicties nu blijven bestaan, zolang het verstand oordeelt op grond van bijzondere ervaringen. Plato's dialogen nu willen er getuigenis van afleggen, dat Socrates door zijn onderricht het menselijk verstand wil uitheffen boven de beperktheid, door te wijzen op de contradicties en door middels deze het oordelend verstand tot onzekerheid te brengen, tot twijfel aan zichzelf, hetzelfde procédé als van de sophisten, alleen al weer met een ander doel, n.l. om het verstand te brengen tot inkeer, tot het zoeken naar vaste, volstrekt geldende begrippen.

1) Vgl. *Resp.* 523 A-525 A over de indrukken, welke door hun tegenstrijdigheid het denken wekken. Tevens *Resp.* 479 A, *Symp.* 211 A, *Alcib.* I 112 A-C, *Euthyphro* 7 D.

Deze tegenstrijdigheden in het oordeel over de dingen wekken, indien ze gesignaleerd worden, het denken (Resp. 523A-525A), Hiervan zien we in onze passage van de Phaedo een voorbeeld in Socrates' ervaringen. Fysische oorzakelijkheid bracht tegenstrijdigheden; wij waren dus nog niet toe aan «de oorzaak»: als in het ene geval samenvoeging «twee» maakt en in het andere geval splitsing, wat is het dan, dat in het ene geval zowel als in het andere tweeheid maakt? Waarin bestaat of waaruit ontstaat tweeheid, of eenheid, of in het algemeen alles, wat ontstaat, vergaat of is? (97B).

*Anaxagoras' suggestie omtrent de Oorzaak van het Heelal.*

Die methode bracht Socrates niet verder. Hij zocht dan maar op goed geluk naar een antwoord op zijn vraag, zonder te weten welke methode te volgen; alleen wist hij: deze methode niet (97B). Toevallig hoorde hij eens iemand uit een boek van Anaxagoras de woorden oplezen, dat datgene, wat alles ordent en veroorzaakt, een Geest is [97BC]. Over zulk een oorzaak verheugde hij zich: hij meende, dat dát juist moest zijn. En als dat juist was, zo meende hij, dan ordende de Geest alles zó, als het 't beste was. De oorzaak zoeken van ontstaan, vergaan en zijn van iets stond dan gelijk met te zoeken, op welke wijze het 't beste is of ontstaat of vergaat. Men moet het beste kennen en dus ook het minder goede, want beide zijn voorwerp van een en dezelfde kennis (-97D, vgl. Charm. 166AB, 171A).

Hier beleven we de opkomst der idee van een macht, die het heelal ordent, zelf onderscheiden van de stof. Wel is het de vraag, of Anaxagoras zelf deze macht opvatte als persoonlijk en bewust. Zoals zijn teksten momenteel nog verklaard worden, zijn zij op dit punt niet geheel eensluidend. Nu eens noemt hij deze macht «de fijnste en zuiverste van alle dingen», zodat men zou denken (of althans in feite denkt) aan een materieel wezen, dan weer, dat hij alles kent en daardoor in staat is alles te ordenen (beide in fr. 12 Diels). Socrates echter vat deze macht op als een zuiver spirituele, een ordenende gedachte, een Voorzienigheid <sup>1)</sup>.

Socrates hoopte een ander soort oorzaak gevonden te hebben, waarmee hij in staat zou zijn alle ontstaan, vergaan en zijn te verklaren. Want wie beweert, dat alles geordend is door een geest, zal aan alle dingen geen andere oorzaak toeschrijven dan dat de ordening, zoals ze is, de beste is; hij zal dus dui-

1) Men loze Baudry pag. 26, Mugnier pag. 15.

delijk maken, wat de oorzaak is voor ieder ding apart en voor alle tezamen, door te verklaren, wat voor ieder ding apart en voor alle tezamen het beste is (-98AB).

Dit blijft Plato's beginsel van alle verklaring der physica. De *Noûs*, of een Goddelijk Principe daaraan verwant, is de schepper en ordenaar van het heelal; dit wordt bevestigd door Soph. 265C, 266B, Phil. 28D sq., 30C sq. en Leges 967C <sup>1)</sup>. Hij zou de consequenties trekken uit Anaxagoras' these, en in de Timaeus de werking van dit geestelijk principe in de wereld beschrijven. Uit de bespreking, welke Bréhier (Hist. Ph. pag. 140) hieraan wijdt, ontleen wij veel van het volgende.

De mythe van de Timaeus verhaalt het ontstaan der dingen, die mengsels zijn der twee principes, welke de Phil. noemde *πέρας* (grens, bepaaldheid) en *ἄπειρον*, (onbegrensde, onbepaalde; alles, wat «meer» en «minder» kent). De dingen worden verklaard «met waarschijnlijkheid» (29C-E) op grond van hun schoonheid en goedheid, want de reden der vorming van de wereld was, dat de Demiurg «goed» was (29E). Het goede is het onvoorwaardelijke, waaraan elk bewijs wordt vastgeknoopt. Zo wordt de bolvorm (deze kwestie was even aangestipt in Phaedo 97DE) en de enigheid der wereld verklaard, doordat de volmaaktheid van het model, waarnaar de wereld gemaakt wordt, wordt nagebootst (32B, 31AB). Ook de Tijd met haar opeenvolgingen in dagen, maanden en jaren, volgt de eeuwigheid van het model na door terugkeer in zichzelf (37D). In de physiologie aan het einde van de Timaeus is Plato eveneens finalistisch. In Leges 903BC spreekt Plato als zijn overtuiging uit, dat Gods Voorzienigheid doordringt tot in de kleinste détails van het heelal.

Zo wordt de basis van onderzoek, die in de Phaedo als de enig mogelijke wordt gesteld, tot in de laatste werken gevolgd. Maar tevens wordt later toegegeven, dat de opgaaf, welke Socrates zich in de Phaedo stelde, de kracht van de menselijke geest te boven ging: hij kan de bedoeling van de Demiurg slechts gissen, niet zeker weten (Tim. 29E-30A). Men kan het goede kennen als de enige oorzaak van alle zijn, de enige reden, waarom de menselijke geest zijn daden stelt of een hogere geest de wereld ordent, — en het op die gronden

1) Zie hierover Diès, Aut. de Pl. pag. 551-553 en Solmsen (Theol.) p. 100.

noemen «uitgaande boven alle zijn» <sup>1)</sup>. Maar het Goede, in de kennis waarvan wij door middel van de dialectische deductie tevens de kennis van de feitelijke goedheid der dingen bezitten, is voor ons verstand niet volledig te kennen, omdat wij het eerst moeten leren kennen uit zijn realisatie, de wereld, waarin behalve de gedachte van de Demiurg nog een ander beginsel werkt, het materiele, dat uit zichzelf zich redeloos en orde-loos beweegt, volgens toeval, oftewel volgens «noodzaak». De Demiurg nu schikt de noodzaak naar de gedachte (47E-48A), maar is beperkt door de weerstand van de noodzaak, welke weerstand sterker wordt, naarmate men belandt bij lagere zijsvorm. Het eerste «μικτόν» het wereldlichaam, is zo harmonieus, dat het onvergankelijk is, hoewel verwekt (41AB). Maar de μικρά, die daarvan een deel vormen, en die gemaakt zijn door lagere goden in navolging van de Demiurg, zijn alle sterfelijk (41CD, 43 A).

### *Twee soorten van oorzaak.*

De verwachting, welke Anaxagoras gewekt had, werd niet be-waarheid. Al lezende in diens werken ziet Socrates, dat hij de Νοῦς verder niet benut, diens werken niet verklaart, en zich niet uitwerkt boven de causaliteit der physici νόοι hem. Hij doet als iemand, die beweert, dat Socrates alles, wat hij doet, met verstand doet, — en dan als redenen van het feit, dat hij in de gevangenis zit, opgeeft de bouw en werking van zijn ledematen, beenderen en spieren, — maar niet, dat het de Atheners en dus ook Socrates, die altijd verkozen had volgens de Atheense wetten te leven, het beste scheen, dat hij hier zat (-98E). Dergelijke dingen als oorzaak opgeven is dwaas. Men zou wel kunnen zeggen, dat zonder die ledematen, spieren en beende-ren Socrates niet in staat was dit te doen. Maar men moet onderscheid maken tussen de werkelijke oorzaak (die die men alleen kent in de reden, waarom iets gedaan wordt) en datgene, waarmee de werkende oorzaak werken moet. In de fysieke wetenschap verwaarloost men dit onderscheid. Men veronachtzaamt het goede, waarnaar alles geregeld is en dat alles samenbindt, en stelt zich tevreden met de mechanische werkingen, alsof deze een sterker en onsterfelijker Atlas vor-men, die meer alles samenbindt (99C).

Het onderscheid tussen de twee soorten van oorzaak behoeft geen nadere verklaring. Het wordt door Plato nogmaals gemaakt

1) Resp. 509 B. Het lijdt geen twijfel, dat de doel-oorzaak, het goede, dat de Phaedo noemt als de oorzaak der dingen en het laatste doel van ons zoekend verstand, identiek is met de ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ (zo o. a. Stenzel pag. 18 en 131), welke in Resp. dichter benaderd, doch wellicht nimmer geheel gevat is. Men leze nog V. Goldschmidt (Rel. de Pl.) pag. 45sq en 49 sq.

in de *Timaeus* en *Leges* <sup>1)</sup>. In deze latere werken stipt Plato een tweevoudig verschil aan tussen de beide soorten van oorzaak: de eerste oorzaak is a. redelijk, b. beweger van zichzelf; de hulp- of tweede oorzaken zijn a. redeloos, b. bewogen door de eerste beweger <sup>2)</sup>. In de *Phaedo* blijven deze aspecten buiten beschouwing. Alleen komt ter sprake, dat fysische processen geen verklaring geven van het wezen der dingen, van de loop der natuur. Vereniging kan twee maken, maar ook één. We moeten een hogere oorzaak aannemen, die in de fysische processen werkt. Deze hogere oorzaak, die met bewustzijn werkt in de dingen (vgl. *Soph.* 265 C-D) en dus de dingen maakt zó, als ze goed zijn wordt niet verder onderzocht.

*Het denken is spiegel der werkelijkheid.*

In de biografie heet het van Socrates, dat hij volgaarne van een ander zou leren, hoe zij is; doch daar dit niet mogelijk bleek, en hij haar ook zelf niet kon vinden, ondernam hij een «tweede vaart» op zoek naar de oorzaak (99D). Allereerst was het duidelijk, dat men zich niet moet laten verblinden 'door de directe beschouwing der dingen, evenals zij, die een zonsverduistering willen zien, niet recht in de zon moeten kijken: zij bederven hun ogen. Zo bederft men zijn ziel, wanneer men, teneinde de dingen te leren kennen, ze beziet met de zintuigen. Zoals men de zon moet zien in het water, zo moet men, wil men de dingen zien, zijn toevlucht nemen tot hun beeld in de geest, tot het denken, de *λόγοι*; daarin moet men de waarheid der dingen beschouwen. Alleen is deze vergelijking niet geheel juist: want wie in het denken de dingen beschouwt, beschouwt ze niet zozeer in beelden, als wie ze in de waarneembare realiteit ziet (-99E).

Het is immer hetzelfde thema in de *Phaedo*: de directe zintuigelijke aanschouwing leidt ons op een dwaalspoor; zij toont ons niet de ware oorzaak (d. i. het goede), niet het wezen der dingen. Zij verblindt ons, zodat de geest de werkelijkheid zó als reëel ziet, zoals de zintuigen ons haar tonen, en in het zoeken naar oorzaak de bij- of hulp-oorzaken voor de ware oorzaak houdt. De ware werkelijkheid dient men te zien langs een «langere weg» <sup>3)</sup>, in een «tweede vaart». Deze omweg loopt via het denken zelf.

1) *Tim.* 46 C-E, 68 Eeq., 76 D; *Leges* 886 D-897.

2) Zie de bespreking door Robin (Pl.) pag. 220-225.

3) Zie *Resp.* 504 D, 529 C-530 C.



Door Socrates is het denken zelf object geworden van filosofisch onderzoek. Volgens hem was het een dwaasheid, eerst de buitenwereld te beschouwen, voordat men bekend is met het innerlijk, de geest (Xen. Mem. I 1, 12). Voor Plato werd de kennis-theorie grondslag voor de theorie over het zijn, terwijl de vóór-Socratici het *zijn* als enig object kenden <sup>1)</sup>. Plato motiveert deze procedure als volgt: het denken, het begrip, is een projectie in de geest van een werkelijkheid buiten de geest en boven de waarneembare dingen. De λόγος is een beeld. De ziel is, zolang zij in het lichaam huist, genoodzaakt de ware werkelijkheid in een beeld te beschouwen, onmachtig als zij is haar zelf direct te aanschouwen. Dit beeld is, als alle beelden, minder duidelijk dan het origineel, het model. Het is echter niet minder duidelijk dan de zintuiglijke werkelijkheid; het staat dichterbij het model; de waarneembare wereld is een verder verwijderd, onduidelijker beeld <sup>2)</sup>. Daardoor ziet de ziel, wanneer zij zich van de zintuiglijke realiteit afwendt en haar blik in zichzelf richt, niet af van de werkelijkheid om haar eigen wezen te vatten: zij komt de realiteit daardoor nader te staan. Zij heeft zich aanvankelijk iets te ontfangen, de zintuiglijke kennis, maar vindt door het ascetisme van de gedachte hogere, ware kennis, geen δόξα, geen empirische kennis die hulp-oorzaken biedt, maar διάνοια.

De betekenis van het woord λόγοι houdt velen bezig. De een verwerpt de term «begrippen» en verkiest «theorieën» (Murphy pag. 40). De ander vertaalt «ideeën» in Platonische zin (Parain, App. I 188 sq) <sup>3)</sup>. Hardie schrijft «argumenten» of «stellingen» (pag. 66), Brommer «logische definities» (pag. 54). Schaerer «philosophische dialectiek» (Comp. du Ph. p. 38) De meesten echter houden het bij «begrippen» <sup>4)</sup>. Wij persoonlijk achten de vertaling «ideeën» misplaatst, aangezien Plato zijn toevlucht neemt tot het «beeld» der ideeën in ons verstand.

Overigens kunnen we niet zien, waarom de ene vertaling de voorkeur verdient boven de andere, daar «λόγοι» hier gebruikt is in een zeer algemene betekenis, die opgaat voor het geval,

1) Zie J. Fraser pag. 1 en 2.

2) Epist. VII 342 C; of. Resp. 472 E-73 A

3) Vergelijk Natorp's mening, welke wij weergaven op pag. 25.

4) O. a. Robin (Pl.) pag. 105, Moreau (Idéal.) pag. 386.

dat men tracht een begrip te definiëren, evenals voor het geval waarin, zoals in het vervolg van de *Phaedo*, de verandering der dingen wordt verklaard, niet aan de hand van empirische gegevens, maar door argumenten of theorieën of stellingen over de wederkerige vereniging of uitsluiting der ideeën onderling, in welk geval de term «definitie» niet geheel onjuist is (in de definitie geven wij blijk het verband tussen bepaalde ideeën te zien, evenals in ieder oordeel), maar toch ook niet de eerste is, waaraan men denkt. Het is daarom wenselijk, dat wij «*λόγοι*» hier weergeven door een even algemene term: het denken, de gedachten of begrippen.

Dat hier gesproken wordt van een «*δεύτερος πλοῦς*», een tweede vaart of weg, danken we aan de tegenstelling tot het gangbare menselijke denken: men zoekt in de mechanische werking der dingen, die men in de zintuigelijke aanschouwing onmiddellijk vat, hun oorspronkelijke samenhang te rechtvaardigen. Dit is gegrond op een dwaling, die te wijten is aan de invloed van de zintuigelijke aanschouwing op het denken: wat waarneembaar is, maakt de indruk, de enige realiteit te zijn. Al het denkbare, niet-waarneembare, acht men irreëel (*Resp.* 517D-E). Deze weg van denken, de eerste, die de mens natuurlijkerwijze bewandelt, loopt uit op een teleurstelling. De bezinning op de objecten van zintuigelijke waarneming en van denken en op hun natuur wijst dan een andere weg aan. In de tijd is deze de tweede poging, voor de gevormde filosoof is hij de juiste weg, die der dialectiek, de enige, die tot ware inzicht leidt.

### *De keuze van het uitgangspunt.*

In ieder geval — zegt Socrates —, die weg sloeg ik in; nu neem ik in elk afzonderlijk geval een stelling aan, die ik de sterkste acht (in dat geval), en datgene, wat ik daarmee in overeenstemming acht, stel ik als «waar», — niet alleen in dit geval van mijn onderzoek naar de oorzaak, maar in alle onderzoek naar iets van de realiteit, — en wat ik niet daarmee in overeenstemming acht, als niet waar (100A).

Als uitgangspunt kiest men een gedachte, waaraan geen twijfel bestaat. Dit uitgangspunt wordt gekozen met het oog op het probleem, dat gesteld is. In deze keuze is geen wille-

keur. Ware dit wel zo, dan was het zoeken naar wat men niet weet onmogelijk, zoals Meno opperde. De ervaring echter brengt de ziel de waarheid in herinnering; zij komt tot de *λόγος*, waarin zij «al het over de dingen verstrooide in één blik samenziet» (Phaedrus 265D). Dit samenzien in de *λόγος* is een intuïtieve greep, ontstaan in de drang (eros) naar de waarheid <sup>1)</sup>. Men verheft zich daarmee boven de ervaring in het gebied der denkbare dingen; mee beoordeelt de dingen in hun denkbare wezenheid. Zo zullen we hier onderzoeken, of de ziel in wezen onsterfelijk is. Tot de empirie nemen we niet meer onze toevlucht. De empirie is «de materiele bron voor de filosofie, vanwaar zij zich verheft tot de beschouwing der wezenheden... Zij keert alleen terug tot de ervaring om nieuwe gezichtspunten te nemen..., niet om conclusies te verifiëren, die van een geheel immateriele orde zijn» (Maritain 106).

Wel beschouwen we nog de wezenheden met eigenschappen, die specifiek eigen zijn aan de stoffelijke dingen, zoals de ruimtelijke uitgebreidheid. In deze denk-phase, *διάνοια* genoemd in de *Respublica*, is het denken niet vrij van het zintuigelijke beeld. Het best is dit m.i. in het volgende aanwijsbaar in de gedachte over de verhouding tussen idee en ding (*μέθεξις*).

De in het élan van de eros gevormde hypothese is niet per sé vrij van dwaling, maar de kans hierop wordt tot het uiterste verkleind: men kiest een uitgangspunt, waaraan men geen twijfel koestert: het munt uit door eenvoud, is evident als het *ἀξιομα* der *mathematica* (zie pag. 60).

Eenmaal dit principe zonder twijfel als waar aangenomen (al heeft men niet voldoende inzicht hierin, doordat men de *αἰτίας λογισμός* (zie pag. 42) nog niet bezit; men dankt dus dit inzicht aan de *ἀληθὴς δόξα*), dan stelt men tevens als waar alles, iedere gedachte, die hiermede in overeenstemming is. Alles wat we omtrent de wezenheid der dingen kunnen afleiden uit de hypothese, wordt als waarheid aanvaard, met dezelfde graad van zekerheid als de hypothese zelf.

---

1) Vgl. Schaezler (Comp. du Ph.) pag. 35.

Een helder voorbeeld van de keuze van het uitgangspunt der redenering biedt het Symposium. De aan Socrates voorafgaande spreker, de dichter Agathon, was niet tot het wezen van Eros doorgedrongen, doordat hij niet «met de ziel alleen» (Phaedo 66D) het object van onderzoek had beschouwd, doch was blijven staan bij de zintuigelijke ervaring en de daarbij gevormde «mening». Hij bepaalde Eros als «de gelukkigste van alle gelukzalige Goden» (195A). Het wezen der dingen echter onderkent men eerst, wanneer men zich distancieert van de dingen en hun wezen beschouwt in de *lógoi*. Eerst deze beschouwing brengt ons tot de ware kennis over de dingen. Als Socrates op zijn beurt Eros gaat prijzen, onderzoekt hij, aangezien hij overeenkomstig de waarheid wil prijzen, allereerst de betekenis van de term «eros» en stelt als algemeen beginsel, als «hypothese», dat eros betrekkelijk is, slechts bestaat en denkbaar is in betrekking tot iets anders: eros is begeerte naar iets. Is deze hypothese waar, dan is ook haar consequentie waar: eros ontbeert datgene, wat hij begeert; immers «begeerte» heeft tot object iets, dat men niet heeft. Agathon acht dit aanvankelijk slechts «waarschijnlijk juist» (200A). Immers de gebondenheid van de ziel aan de zintuigelijke ervaring vindt haar weerslag in het dagelijkse spraakgebruik, waarin de woorden een on-critische zin hebben: men spreekt van iemand, die gezond is en tevens verlangt gezond te zijn (200C). Doch na Socrates' correctie («zo iemand verlangt in werkelijkheid niet wat hij bezit, maar verlangt te behouden wat hij bezit» 200D) is Agathon ten volle bereid de consequentie der hypothese als noodzakelijk te aanvaarden. Dan schakelt Socrates een door Agathon geuite juiste mening in: «Eros gaat uit naar het schone» (197B), en leidt daaruit, met steun van het door Agathon aanvaarde uitgangspunt, af, dat Eros niet schoon is. Met een beroep op een andere juiste mening van Agathon (197C,D,E), inhoudende de identiteit van het schone en het goede, wordt dan bewezen, dat Eros niet goed is (201C), waarna tenslotte, als Diotima de rol van Socrates verder speelt, dat Eros dus zelfs geen God is.

De gekozen hypothese nu werd gevormd in het élan van

de Eros naar waarheid; de menselijke geest werkt hierin niet op eigen kracht, doch wordt gedreven door een Goddelijke bezieling. Socrates zelf had vroeger dezelfde meningen gehad als Agathon, doch door de priesteres Diotima ingewijd als in een mysterie, was hij de ware kennis omtrent het wezen van Eros nader gekomen <sup>1)</sup>. Plato geeft zodoende aan de dialectiek een bovenmenselijke oorsprong. Dit deed hij ook in de Meno, door de verklaring van het feit der kennis toe te schrijven aan «Gewijde mannen», die het voor-bestaan van de ziel en en de reminiscentie leerden. Mogelijk biedt ook de Phaedo een dergelijke fingerwijzing (zie onder).

*De Idee is oorzaak van het zijn der dingen.*

Het begin der nieuwe methode is geschetst, in abstracto. De toepassing op het onderhavige geval zal verduidelijking brengen. Het gekozen uitgangspunt blijkt dan niets nieuws te bevatten, doch in het tot nu toe gevoerde gesprek steeds als hypothese gesteld te zijn (100B).

Socrates wil aantonen, dat het vergaan van de ziel uitgesloten is. Hij moet de oorzaak van ontstaan en vergaan der dingen kennen. Hij gaat daartoe terug naar die veelbesproken stelling, die steeds zijn uitgangspunt is: het bestaan van schoon-op-zich, goed-op-zich, groot-op-zich etc. Als we dit erkennen, hoopt hij de oorzaak te kunnen beschrijven en aan te tonen, dat de ziel onvergankelijk is (100B).

De eerste toepassing van de hypothetische methode met het oog op het gestelde probleem is de Ideeën-hypothese. De stelling wordt niet bewezen door redenering, zij wordt aangenomen, is evident als het wiskundig axioma. Ook het evidente echter moet ontdekt worden of van hogerhand ons medegedeeld: In de Cratylus sprak Socrates erover als van een droom-gezicht. Waarschijnlijk heeft daarom Robin (Notice du Ph. pag. XLVIII n. 2) terecht gemeend, dat deze nieuwe weg beantwoordt aan de derde weg, welke Simmias noemt, nadat het zelf zoeken en het leren van een ander ons niet

---

1) De figuur der Priesteres is dus een symbool voor de Goddelijke invloed, die de ziel aandrijft tot besinning en verheffing. Bij deze betekenis valt de vraag naar de historiciteit van deze figuur, evenals van de Priesterfiguren in de Meno, in het niet. De historiciteit is zeer goed te verenigen met een dergelijke sententie. Verder gaat onze belangstelling voor dit vraagstuk niet.

tot zekerheid heeft gebracht: de Goddelijke openbaring. Hiermee is ook aan de philosophische dialectiek een bovenmenselijke waarde toebedeeld <sup>1)</sup>, evenals in het Symp. (zie boven pag. 127)

Om te beginnen heeft Socrates, teneinde het bewijs te kunnen leveren, een consequentie nodig van de hypothese: al het andere, dat schoon is buiten het schone-zelf, is door niets anders schoon dan doordat het deel heeft aan dat schone-zelf; zo is het met alles (100C).

De oorzaak van het zijn der dingen is de idee. Dat deze stelling een consequentie is uit de voorafgaande (*τὰ ἐξῆς ἐκείνους*) is niet zonder meer duidelijk. We hebben echter in de Phaedo reeds meer gelezen over de idee, het begrip en de dingen. Men komt door al het andere (buiten de idee) op de gedachte aan de idee. De gelijke dingen worden als «gelijk» beoordeeld, doordat de geest het «gelijke-op-zich» als norm voor ogen heeft. Het oordeel over de dingen is gebaseerd op het bestaan der idee. Niet echter alleen het oordeel, ook het zijn der dingen. Men is ook hier niet gerechtigd het oordeel los te denken van de werkelijkheid. In het volgende wordt een realiteit onderzocht, het wezen van de ziel. Het heeft hier geen zin uitsluitend het oordeel te funderen, zonder dat in het oordeel de realiteit beoordeeld wordt: in de *λόγοι* wil Plato, zoals hij het gezegd heeft, *σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν* (99 E). Dat het oordeel over de dingen nu zijn grond vindt in het bestaan der ideeën, wil dus zeggen, dat de aard der dingen haar grond vindt in het bestaan der ideeën. Er is een oorzakelijkheidsbetrekking tussen ding en idee.

Dit is de gedachte, die overeenstemt met de gestelde hypothese, en die dus als waar aanvaard wordt (100 A *ἂν μοι δοκῇ*, 100 C: *φαίνεται μοι*). Deze tweede gedachte wordt niet als hypothese gesteld, doch alleen de eerste: immers neemt men deze aan, dan zal Socrates de onsterfelijkheid bewijzen (100 B). Zij heeft echter hetzelfde hypothetische karakter als de hypothese, waaruit zij is afgeleid: zij is dezelfde hypothese in een uitgewerkte vorm, die aangepast is aan het probleem: de oorzaak van het zijn, ontstaan en vergaan der dingen. De

1) Vgl. Phil. 16 C. Ik verwijs hier nog naar Schaerer (Comp. du Ph.) pag. 38 n.l., wiens critiek op Robin door het bovenstaande beantwoord is.

samenhang van deze gedachte met de gestelde hypothese is zelfszo nauw, dat in de Parmenides, waarin Plato de ideeën-leer aan een diepgaand onderzoek onderwerpt, het bestaan der ideeën en de μέθεξις der dingen aan de ideeën met elkander staan of vallen.

Met deze gewijzigde vorm der hypothese, welke wij gemakshalve eveneens hypothese noemen, beginnen we een onderzoek van het mathematische type: vanuit de hypothese dalen we af in de consequenties, «gebruik makend van zintuigelijke beelden» (Resp. 510 B). Dit zintuigelijke beeld hebben we hier in de μέθεξις. De betrekking tussen idee en ding wordt aangeduid met een metaphoor; de idee zelf wordt voorgesteld als een ding, waaraan de waarneembare dingen «deel» hebben.

Van deze zintuigelijke voorstelling wordt de betrekking tussen idee en ding gezuiverd door het hogere, dialectische onderzoek van de Parmenides, dat zuiver zal blijven in de sfeer der ideeën: de μέθεξις wordt daar niet meer beschreven als een verband van ding met idee, maar van ideeën onderling. Wij komen hierop nog terug.

Dit geeft ons een principe van verklaring, die op alle vragen naar de oorzaak der physische realiteit van toepassing is: wanneer iemand vraagt naar de oorzaak van schoonheid van een ding, dan wijzen we niet op de prachtige kleur of vorm of iets dergelijks; deze dingen brengen de geest in verwarring (zij kunnen evenzeer oorzaak zijn van lelijkheid als van schoonheid); we hebben nu een eenvoudig antwoord: door niets anders is het schoon dan door het schone zelf, dat daarin aanwezig is, of waaraan dat deel heeft, of hoe dit verband ook zij (dat laten we in het midden). Dit antwoord kunnen we veilig geven. Het grote of grotere is groot of groter door de grootte, niet b.v. «door het hoofd». Dit laatste antwoord lokt tegenspraak uit: men kon de tegengestelde hypothese ook stellen: iets is klein «door het hoofd». Zelfs moet men de ongerijmde consequentie aanvaarden, dat grootte veroorzaakt wordt door iets kleins (het hoofd). Zo zeggen we ook niet meer, dat optelling van één bij één twee maakt, of splitsing van één, maar alleen het deelhebben aan de wezenheid «twee» (οὐσίᾳ). Dit is een veiligsteunpunt, dat de hypothese biedt (100D-101D).

Het is duidelijk, dat, eenmaal gesteld het bestaan van de idee, het oordeel over de gesteldheid der dingen een rechtvaardiging heeft gevonden, en dat de aard der dingen in deze

idee zijn fundamenteel heeft (vgl. pag. 65). Dan dringt zich het probleem op, hoe de werking is van de idee in de dingen, zodat deze bepaald worden door haar (en niet alleen het oordeel). Dit is echter een probleem, welker oplossing voorlopig niets toe af doet aan de zekerheid van ons uitgangspunt, op dit niveau van denken; de waarheid van de hypothese wordt niet in twijfel getrokken. Hoe te verklaren is, dat zij waar is, m.a.w. hoe te verklaren is, dat terwijl de idee op zich bestaat, toch het ding deelt in de idee, is een vraag van hogere orde, de vraag naar de rechtvaardiging van de hypothese zelf. In het denk-stadium, dat Plato *διάνοια* noemt, beseft men, dat het zo is, niet, hoe dit te verklaren. Dit voorgaande noopt tot een verdere uiteenzetting van de methode.

### *De rechtvaardiging der hypothese.*

Wanneer iemand spreekt over de hypothese zelf, m.a.w. vraagt naar haar rechtvaardiging, dan antwoorden we daar niet op: eerst moeten we de consequenties daarvan onderzoeken, en zien, of deze met elkander overeenstemmen of niet (100D).

Eerst moeten we weten, dat de intuïtie ons niet misleid heeft. Dit onderzoeken we in de consequenties. Zijn deze met elkaar in strijd, dan was de hypothese onjuist gesteld. Een voorbeeld gaf reeds Socrates' weerlegging van Simmias' hypothese, dat de ziel een harmonie is. Zij leidde tot de consequentie, dat goedheid en slechtheid van de ziel, die wij als feiten kennen, een harmonie en disharmonie is in de harmonie. Deze consequentie is in strijd met een andere, n.l. dat de ene ziel niet meer «ziel» is dan de andere, en dus dat de ene ziel niet meer of minder harmonie is dan de andere; dat dus iedere ziel in even grote mate harmonie is en derhalve in even grote mate goed is. Dergelijke tegenstrijdigheid zou niet mogelijk zijn, indien de hypothese juist was (93A-94B).

Van belang is, dat het trekken der consequenties nauw verbonden is met de waarneming der feiten. Het feit, dat er goede en slechte zielen zijn, doet ons uit de hypothese de consequentie trekken, dat in de harmonie een harmonie of disharmonie moet zijn (*τοιαῦτ' ἀτί ἂν λέγοι ὁ ἐκεῖνο ὑποθέμενος*, 93 CD). Deze consequentie is te danken aan de waarneming



der feiten, evenals de hypothese zelf met het oog op de feiten, opgesteld of verworpen wordt. Men zou dit kunnen noemen een rechtvaardiging der hypothese door de feiten. Er is evenwel nog een andere rechtvaardiging, n.l. die, welke gezocht wordt in de hogere hypothese, welke verklaart «waarom» de bij intuïtie gevormde hypothese juist is. De eerste wordt door Plato niet beschouwd als rechtvaardiging, maar als de materiele bron waaruit in de ziel door de herinnering de λόγος boven komt. Zij is nog het voor-stadium van de hypothese. Is deze in een definitie opgesteld, dan wordt zij beproefd in de feiten, d. w. z. meerdere feiten dan die, op grond waarvan de λόγος werd opgesteld, worden verzameld; het gebied onzer al te persoonlijke ervaring wordt daardoor uitgebreid. Hiermede wordt nagegaan, of de opstijging vanuit de feiten naar de hypothese juist is geweest. Weerspreken de feiten haar, dan wordt een nieuwe hypothese gemaakt.

Maar zodra we de hypothese zelf moeten verantwoorden, doen we dit op dezelfde manier: we stellen weer een andere hypothese, n.l. die gedachte, welke ons van de hogere weer de beste voorkomt, en zo voorts, totdat we komen aan een hypothese, die in zich voldoende is (101 D).

In het eerste deel van de Phaedo werd de levenshouding van de filosoof verklaard door de hypothese, dat de dood de scheiding is van ziel en lichaam, waarbij werd aangenomen, dat de ziel daarna op zichzelf blijft bestaan (64 C). De consequenties hiervan maken de levenshouding van de filosoof begrijpelijk (zie 64 D: ἐκ γὰρ τούτων μᾶλλον οἶμαι ἡμᾶς εἴσεσθαι περὶ ὧν σκοποῦμεν.) Eerst wanneer deze consequenties bevredigend uiteengezet zijn, gaat de gedachte terug naar het uitgangspunt, waarop het geheel gesteund heeft. Dan wordt de vraag gesteld, of het wel juist is, dat de ziel na de dood zelfstandig bestaat, buiten het lichaam (70 A). In de hele dialoog wordt verder gezocht naar een hecht uitgangspunt, van waaruit dit zelfstandig bestaan kan worden afgeleid, opdat men weet, «waarom» de ziel onsterfelijk zijn moet.

Het is van belang eerst goed te zien, *wat is*, alvorens te vragen, *waarom* het zo is. Met deze laatste vraag overschrijden we het niveau van de διάνοια en worden eerst nu dialecticus. Er voltrekt zich een zuivering van het denkobject. De zintuiglijke voorstelling, waarvan de mathematicus niet los komt,

leidt bij nader onderzoek van de ideeën-hypothese tot moeilijkheden, welke beschreven worden in het eerste deel van de Parmenides: de idee en de μέθεξις blijken dan niet houdbaar. De uitweg biedt een dialectisch onderzoek, dat alleen via ideeën gaat, zonder hulp van ervaring en voorstelling, zoals de Resp. het beschreven had. Vrij algemeen wordt uit dit moeilijk leesbare werk de conclusie getrokken, dat de idee en de μέθεξις niet worden prijsgegeven.

In de Phaedo wordt ons het proces der dialectiek slechts ruw geschetst. Als regel wordt gegeven, dat de hogere hypothese zo gesteld wordt, dat zij rechtvaardiging geeft van de lagere. Zij op haar beurt wordt weer verklaard in een nog hogere en zo voorts, totdat een *ἰκανόν* bereikt wordt, een stelling, waardoor de wezens-bepaling volledig is door de verklaring, door die beantwoording van de vraag «waarom». Dientengevolge mist de stelling het karakter van hypothese, zij is een «onvoorwaardelijk beginsel» (Resp. 510 B). Een eenvoudig voorbeeld geeft de Meno (87B sq): de deugd is leerbaar, «als zij kennis is»; de geldigheid nu van deze hypothese volgt uit een hogere, die «vast staat» μένει 87 D): deugd n.l. is goed. De hierop volgende redenering bewijst, dat zij dan ook kennis is.

Voor de dialecticus, die streeft naar volledige kennis van het zijnde, kan alleen het goede het onvoorwaardelijk principe zijn, waardoor alle zijn verklaard en veroorzaakt wordt <sup>1)</sup>. De Phaedo blijft op dit punt vaag. Maar dit is te wijten aan het feit, dat de beschrijving der methode hier verder gaat dan de behandeling van het probleem van de Phaedo vereist in dit milieu. Het gaat hier om een bepaalde wezenstrek van een bepaald ding: de onsterfelijkheid van de ziel, — terwijl in de Resp. de opleiding van de filosoof tot regent van de ideale staat onderwerp is, welke opleiding breedvoerig beschreven wordt tot het einde toe. Voorzeker is de onsterfelijkheid in de Phaedo afhankelijk van een hypothetische stelling, die zelf nog verklaring behoeft. Deze verklaring geven zou veel tijd en moeite vergen, blijkens de Parmenides; Socrates' tijd is echter beperkt: hij moet sterven. Zo heeft Plato in zijn

1) Men vergelijkte Resp. 506-510 (vooral 508 E) met Phaedo 99 B-C.

dramatisch werk de beperking tot het niveau van het mathematische denken gemotiveerd <sup>1)</sup>).

Menigeen zoekt in de volgende bewijsvoering een hypothese aan te wijzen, die de rol vervult van «onvoorwaardelijk beginsel». De een (Schaerer, *Comp. du Ph.* pag. 42) ziet dit in de afgeleide hypothese betreffende de causaliteit der ideeën <sup>2)</sup>. De ander (Robin, *Notice du Ph.* pag. LX, Goldschmidt *Dial.* pag. 209), in het argument van 106D, waarin uit onsterfelijkheid wordt geconcludeerd tot onvergankelijkheid. Het is m.i. niet denkbaar, dat in de *Phaedo* de argumentatie is gekomen tot een onvoorwaardelijk beginsel, waarbij de vraag naar de juistheid der gestelde hypothese(s) vervalt; immers de bewijsvoering eindigt niet alleen met de erkenning van de gemotiveerdheid van twijfel op grond van de zwakheid der menselijke rede, maar «*bovendien* moeten de eerste uitgangspunten nog nader onderzocht worden», aangezien zij op grond van hun evidentie zijn aangenomen. De rectificatie der eerste hypothese(s) door de keuze van een hogere enz., tot men komt aan een «*ἐκκρόν*», – het dieper gaande onderzoek, dat tot zekerheid moet leiden (107B), wordt ons dus in de *Phaedo* onthouden.

Men moet deze twee procédés niet dooreen haspelen en niet zoals de *eristici* spreken over de (verklarende) hypothese en over de dingen, die uit haar af te leiden zijn, over haar consequenties, indien men iets van (de waarheid over) het zijnde wil vinden. Zij bekommeren zich daar niet om, maar kunnen zichzelf behagen, terwijl ze alles dooreen halen (-101E).

De «kunst om iedere these aan te vallen», de woorden nemend in andere zin dan hij die de these stelt, verwaarlozend een juiste verdeling te maken in de soorten, die men met een bepaald woord kan bedoelen <sup>3)</sup>, die kunst zal ook onze stelling (causaliteit der idee) niet ongemoeid laten. Doch waar we de dingen beschouwen in de *λόγοι*, beschouwen we uiteindelijk de dingen, niet de *λόγοι*. Dit gaat aan de *eristici* voorbij, want zij gaan af «op het woord alleen» (*Resp.* 454A). Zij stichten daarmee verwarring. Wie niet getraind is in het denken, bemerkt vaak niet de subtiële veranderingen in de

1) Vgl. V. Goldschmidt (*Dial.*) pag. 204.

2) Schaerer heeft in «*Dien, l'homme et la vie d'après Platon*» pag. 68 zijn standpunt veranderd en dat van Robin en Goldschmidt gedeeld.

3) *Resp.* 454A, *Soph.* 253D, *Phil.* 17A, *Phaedr.* 261D-E.

betekenis der woorden (vgl. Phaëdrus 261D-E). Hij komt zo tot twijfel aan iedere these, welke hij ook stelt, en vindt dus nooit enige kennis der waarheid. Willen we iets van de waarheid omtrent de dingen vinden, dan dienen we ons niet te bekommeren om hun aanvallen, waardoor de ware intentie van onze these in onszelf vervaagd wordt, — maar we moeten dan de juistheid van onze these vaststellen door onderzoek van de consequenties, die wij opstellen aan de hand van de feiten. Moeten we de these zelf verdedigen, dan gaan we te werk, zoals reeds beschreven is.

### *Vervolg van de toepassing der methode.*

Na deze nieuwe uitweiding over de methode keren we terug tot de consequenties, die we opstellen aan de hand van de feiten.

Wanneer men zegt, dat Simmias groter is dan Socrates maar kleiner dan Phaëdo, dan interpreteren we dit volgens de hypothese als volgt: in Simmias zijn beide verenigd, grootte en kleinheid. Maar in de woorden «Simmias is groter» kan men iets heel anders verstaan dan ze in waarheid bevatten. Simmias is niet groot, doordat hij Simmias is, doch door de grootte, die hij niet van nature heeft, maar door toeval. Evenzo is hij kleiner dan Phaëdo, alleen omdat hij kleinheid heeft tegenover Phaëdo. Zo is op Simmias het woord «groot» van toepassing en het woord «klein»: hij is iets «tussen hen in» (102 D).

Het woord «zijn» heeft twee betekenissen: «in zich zelf zijn» en «relatief zijn». Het oordeel «Simmias is groot» is mogelijk, doordat hiermee niet bedoeld wordt een hoedanigheid, die aan Simmias inherent is, een hoedanigheid, zonder welke Simmias niet meer Simmias zou zijn <sup>1)</sup>. We bedoelen slechts, dat hij deze eigenschap heeft voor ons verstand, op het moment, dat wij hem vergelijken met iemand, die kleiner is. Met dit te constateren verheffen wij ons boven de zintuigelijke kennis, die immer relatief is (Theaet. 154C-155 D). De gewaarwording geeft steeds een betrekking aan: het ding is voor mij, hier en nu zó. De geest, die onderworpen is aan de zinnen, vat deze relatieve eigenschap op als absolutum:

1) Vgl. Cornford (Th. of Kn. pag. 43 sq. Over de betekenis van dit argument met betrekking tot de Eleaten, die de onmogelijkheid van zulk een oordeel hielden op grond van de absolute betekenis van «zijn», en met betrekking tot die Socratici, die alch aan de zijde der Eleaten schaarden (Euclides en Antisthenes, de twee zwijgende aanwezigen op deze laatste dag van Socrates, zie pag. 4), lese men Robin (Not. du Ph.) pag. LIII.

hij ziet als «waarheid», wat de zinnen als waarheid zien (Ph. 83 A-E, zie pag. 99 sq).

*De ruimtelijke voorstelling in het denk-niveau van de Phaedo.*

Tot nu toe is besproken, hoe het ding «is», n.l. door deelhebben aan de idee. We zijn echter op weg naar de oorzaak van ontstaan en vergaan, teneinde te kunnen uitmaken, of de ziel vergaan kan. We beschouwen allereerst niet alleen ontstaan en vergaan, maar in het algemeen de verandering, dus ook het komen en gaan der relatieve eigenschappen. Hetzelfde voorbeeld wordt nog gebruikt: in het concrete ding zien we nu eens de vorm «grootte», dan weer de vorm «kleinheid»:

Maar evenmin als de grootte-zelf ooit anders kan zijn dan groot en nooit klein, zo kan ook de grootte-in-ons nooit kleinheid aannemen: wanneer haar tegendeel aankomt, dan neemt zij de wijk, óf gaat teniet. Ze kan echter niet veranderen in het tegendeel van wat ze was. De persoon zelf verandert, de vorm niet. Zo is het met alle tegendelen: het ene wordt niet het andere met behoud van dezelfde vorm, maar ófwel het gaat heen, óf gaat teniet (-102 E).

Het denken van het mathematische niveau is niet los van de ruimtevoorstelling: «grootte» kan nooit anders zijn dan groot. Eerst het dialectische onderzoek der hypothese is vrij van deze voorstelling. In de Parmenides wordt deze voorstelling der ideeën of vormen en de letterlijke opvatting van begrippen als chorisme en participatie aangevochten. De critiek op de ideeën-leer, zoals deze in de Phaedo wordt geboden, trekt de consequenties uit de ruimtelijke voorstelling der vormen, b.v. grootte en gelijkheid, — en voert zo de hypothese ad absurdum, daar de participatie der dingen aan de ideeën onbegrijpelijk wordt, zowel wanneer men zegt: «De vorm is geheel in ieder ding (dat in hem «deelt»», als wanneer men beweert: «De vorm is gedeeltelijk in ieder ding». In beide gevallen is de eenheid van de idee niet te verdedigen. Dat niettemin de idee, noch haar chorisme, noch de participatie door Plato ooit geloofchend is, blijkt volgens de meest gangbare mening uit deze en de overige latere dialogen, tevens uit Aristoteles' getuigenis <sup>1)</sup>.

1) Vgl. o.a. Hardie pag. 83 sq.

*De zichtbare vorm is in zich onveranderlijk.*

Dat, wat wij zien in het concretum (τὸ ἐν ἡμῖν), is een vorm, een «zichtbare vorm» (Resp. 510D), het onvolmaakte beeld van de eeuwige vorm (τὸ ἐν τῇ φύσει, 103B). Deze zichtbare vorm is te onderscheiden van het ding (πρᾶγμα, 103B), dat in de (accidentele) verandering zichzelf blijft. De verandering van vorm nu wordt als volgt omschreven: de ene vorm verdwijnt (gaat teniet of gaat heen) om plaats te maken voor zijn tegendeel, maar wordt niet zelf het tegendeel, immers kleine grootte is ondenkbaar. Het feit der verandering noopt ons tot deze consequentie uit de hypothese: de zichtbare vorm is op een of andere wijze een uitwerking van de eeuwige vorm; evenals nu de eeuwige vorm nooit zijn tegendeel kan worden («gelijkheid wordt nooit ongelijkheid» 74B), zo wordt ook nooit de afstraling van de ene vorm de afstraling van de tegengestelde. Het «ding» blijft, maar neemt het tegendeel aan; de vorm, ook de zichtbare, immanente vorm, is zelf onveranderlijk, al hoewel hij ontstaan is en verdwijnt. Deze onderscheiding wordt aangestipt in de volgende passage van de «anonyme objectie».

Een der aanwezigen merkte toen op, dat in het voorafgaande gesprek het tegendeel was beweerd: uit het kleinere ontstond het grotere, en omgekeerd: de dingen ontstonden uit hun tegendelen; nú scheen dit voor onmogelijk gehouden te worden. Dan roept Socrates uit: «Flink gezegd en goed onthouden! Maar ge hebt het verschil niet bemerkt tussen de twee beweringen. Want toen werd gezegd, dat de twee tegengestelde dingen (περὶ τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία) in elkander overgaan, nu echter, dat noch de vorm-zelf (τὸ ἐν τῇ φύσει) ooit zijn tegendeel kan worden, noch de vorm-in-ons (ἐν ἡμῖν) (-103C).

Het verlaten der dingen, om de wijk te nemen in de λόγοι, waarin wij dichter bij de waarheid zijn, vereist van de mens, dat hij zich plaatst tegenover zijn waarnemingen. De denkoefening wordt echter steeds bedreigd door een terugval in de zintuigelijke kennis, waartoe we al te zeer geneigd zijn, zodat de denkoefening practisch nooit rechtstreeks naar haar doel leidt, doch steeds een op- en neergaan is, een gedurig elimineren van nieuwe zintuigelijke elementen <sup>1)</sup>. Ook in

1) Vgl. Epist. VII 344B het «tegen elkander wrijven der verschillende kenwijzen»: zie de bespreking van deze passage bij Goldschmidt (Dial.) pag. 8 sq.

deze passage beleven we, als zo vaak in de Socratische dialogen, een te snelle terugval in de zintuigelijke kennis, tengevolge van gebrek aan bezinning. In de anonyme objectie is iemand aan het woord, die de «dingen» niet los kan laten. Wie rustig nadenkt, overwint de moeilijkheden, die zich voordoen aan de om vrijheid worstelende geest. Wie bezinning mist, volgt de impuls van het zintuigelijke denken, zet zijn schroom opzij, plaatst zijn opmerking en denkt zich mannelijk te gedragen. Vandaar Socrates' ironische uitroep: «Flink gezegd en goed onthouden!»

*De regels voor de verbinding en scheiding der vormen gelden ook voor de concrete vormen. Verdieping in de Ideeën is geen principiele afkering van de dingen der wereld.*

Nu de volgende stap: we spreken van «warm» en «koud»; en van «sneeuw» en «vuur»; warm is niet hetzelfde als vuur, koud niet hetzelfde als sneeuw. Wanneer sneeuw warmte aanneemt, is het niet meer sneeuw, want warme sneeuw bestaat niet (precies zoals we in het voorgaande zeiden, dat grootte niet klein kan zijn); maar als warmte komt, neemt sneeuw de wijk, óf gaat teniet. Evenzo is het met vuur en koud (-103D). Zo kunnen we van sommige dergelijke dingen zeggen: niet alleen de vorm zelf (αὐτὸ τὸ εἶδος, E) mag voor altijd zijn eigen naam dragen, (b.v. «koud»), maar ook nog iets anders, dat wel niet dát is, wat de naam aanduidt, maar toch altijd, zolang het bestaat, zijn vorm (μορφὴν) heeft (b.v. sneeuw) (103E).

De consequenties van de hypothese worden opgesteld aan de hand van feiten, van zintuigelijk waarneembare dingen en processen. Het is daarom duidelijk, dat «warm» en «koud», «sneeuw» en «vuur», objecten zijn der ervaring. We zijn echter gekomen tot een regel, welke zowel geldt voor de vorm-opzich als voor de vorm «in de dingen». Daarom zijn ook de gevolgtrekkingen daaruit op beide van toepassing (vgl. 102 E): Plato verwaarloost het onderscheid tussen beide, ook in de regel, waartoe het voorbeeld aanleiding geeft: met sommige van dergelijke dingen is het zo, dat niet alleen de vorm (εἶδος) zelf voor altijd zijn eigen naam<sup>1)</sup> mag dragen, maar ook iets anders (sneeuw), dat wel niet dát (koud) is, maar zijn vorm (μορφὴ) heeft, zolang het bestaat (103 E).

1) De lesing van Burnet αὐτοῦ is m.i. te prefereren boven αὐτοῦ van Hermann-Wohlrab.

De uitdrukking «vorm zelf» kan ons ertoe verleiden te denken aan ideeën, doch dit is onjuist: zij stelt alleen tegenover elkaar de vorm «koud» en de vorm «sneeuw», die in hem deelt: niet alleen mag «koud» zelf koud heten, maar ook «sneeuw» heet koud. Ook hier wordt gesproken van de «vorm», zonder precisie, of koud-op-zichzelf bedoeld is of koud-in-de-dingen. Op beide is de regel van toepassing. Het zelfde geldt voor de andere vormen, welke genoemd zijn of zullen worden.

Nog duidelijker gezegd: «oneven» moet altijd deze naam dragen; maar niet alleen «oneven»: ook nog iets anders, dat niet identiek is met oneven, maar naast zijn eigen naam ook nog de naam «oneven» moet dragen, omdat het van nature nooit zonder onevenheid is. B.v. het drietal heet niet alleen drietal, maar ook oneven. Twee heet twee, maar ook even. Welnu: niet alleen die volstreckte tegendelen aanvaarden elkaar niet, maar ook al die dingen, die niet volstreckte tegendelen van elkaar zijn, maar dan toch delen in die volstreckte tegendelen: ook deze aanvaarden ieder niet die vorm (*ιδέα*), welke tegengesteld is aan die vorm, waarin zij delen; maar wanneer die tegengestelde vorm aankomt, nemen zij de wijk of gaan teniet. Niet alleen dus de tegengestelde vormen (*εἶδη*) wachten elkanders komst niet af, maar ook nog sommige andere dingen [103E-104C].

Ook in deze passage ligt het voor de hand om, waar gesproken wordt van «vorm» evenzeer te denken aan de vorm-in-de-dingen als aan de vorm-op-zich. De regels, welke hier gegeven worden over het onderlinge verband der vormen, gelden voor beide. Uit voorafgaande passages blijkt genoegzaam, dat het onjuist is de onderlinge samenhang der ideeën te beschouwen als een latere vizie van Plato. Zij wordt nog uitdrukkelijk genoemd, hoewel niet behandeld in Resp. 476 A. <sup>1)</sup>

Deze onderlinge verbinding der ideeën-zelf moet leiden tot de bepaling van de vorm der dingen, m.a.w. de concreta worden in hun wezenheid begrepen, indien men de samenhang der ideeën doorvorst heeft. In de Resp., waar degene, die de laatste oorzaak van alles heeft gevat door de studie, «terug moet in de grot» om zijn vroegere mede-gevangenen te verlossen van hun waan-denkebeelden over het zijn der «schaduw-

1) Men lese, hoe J. Adam de termen *καὶ ἀλλήλων κοινωνία* verdedigt in zijn Rep. I pag. 363 sq.



beelden» (d.i. der concreta), loopt het dialectisch onderzoek van het hoogste omlaag louter via ideeën, eindigend in ideeën (Resp. 510C sq.) Na dit laatste stadium is de kennis volledig verworven en rest de filosoof de lering der anderen omtrent de zintuiglijke wereld. Dit is slechts begrijpelijk, indien de verdieping in de ideeën-zelf niet een volledige en definitieve afgekeerdheid is van de wereld (waartegen Plato zelf spreekt in Resp. 519DE, vgl. pag. 92-96), maar een methode om in de ideeën, in hun onderlinge verbondenheid het wezen der dingen te vatten: de regels der onderlinge verbinding der ideële Vormen gelden ook voor hun onderlinge verbinding in de vorm der dingen (zoals in Ph. 102D sq.), zodat de ἀλήθεια τῶν ὄντων. (Ph. 99E) eerst begrepen wordt in de ideeën.

In dit verband denken we weer aan de Parmenides. In het eerste deel worden de moeilijkheden besproken, welke de participatie der dingen aan de ideeën geeft. Toch wordt te verstaan gegeven, dat men van de participatie niet moet afzien (zie 133A-B en 135A-C). Men moet haar blijkbaar op de juiste wijze leren zien in een dialectisch onderzoek. Dan wordt ons een voorbeeld gegeven van dialectisch onderzoek louter in ideeën. In deze ernstige oefening, waarin het verband tussen ideeën en dingen en bijgevolg de kenbaarheid der dingen gezocht wordt in een onderzoek van het denken zelf, wordt het Ene als voorbeeld genomen, waaraan het dialectische denken van de leerling zal geoefend worden. De idee blijkt op twee wijzen gesteld te kunnen worden: in absolute zin, los van elk verband met andere ideeën, zelfs zonder verband met «zijn» (zodat men haar alleen maar «een» kan noemen, ἓν ἓν) — en in relatieve zin, waarin de idee gedacht wordt in verbinding met andere ideeën, op de eerste plaats in verbinding met «zijn» (ἓν ὄν). Beide hypothesen zijn denkbaar, dus aanvaardbaar (het denken weerspiegelt het zijn; hiervan gaat de gehele denk-oefening uit). Nu worden uit beide hypothesen met de grootste gestrengheid de consequenties getrokken. In de consequenties van de eerste stelling blijkt, dat men van het absolute Ene niets kan kennen en niets kan praediceren (142A) Het gaat uit boven zijn en kennen. De consequenties uit de tweede hypothese leiden tot de moge-

lijkheid om alle denkbare predicaten aan het relatieve ene toe te kennen (155D). Hier is de menselijke kennis mogelijk. Zo blijkt, dat het menselijk denken wel niet blind is voor het bestaan van het Absolute, doch zich niet onmiddellijk er op richten kan. Slechts het relatieve zijn is onmiddellijk grijpbaar voor ons denken. Dit relatieve zijn nu der tweede hypothese, aanvankelijk zuiver gesteld als mogelijkheid, als een denkbareheid, krijgt een bepaalde inhoud, krijgt toepasselijkheid, wanneer men het confronteert met het «andere» (dan de idee), dat, aanvankelijk ook weer een leeg begrip, in de ontwikkeling der hypothesen en consequenties langzaam zinnig wordt en tenslotte de concrete wereld blijkt te zijn. In deze wereld der concrete dingen blijkt het menselijke denken te kunnen leven. Het kent de dingen in de ideeën, te weten in de ideeën naar hun relatieve zijde. De idee-op-zich in haar absolute zijn, is hier op aarde niet kenbaar. Reeds de Phaedo zei, dat eerst de verlossing uit het lichaam de ziel in staat zal stellen tot de kennis van het Absolute. Wat wij op aarde in onze ideeënkennis vatten, is een relatief zijn, een verbinding van de idee met andere ideeën, in welke verbinding wij de vormen of ideeën kennen, zoals zij realiseerbaar zijn in de dingen. Hoe verder men de verbinding der ideeën voortzet, hoe verder men komt tot verbijzondering der wezenheid, tot een steeds minder algemene idee. Tenslotte belandt men bij een soort of ding-idee <sup>1)</sup>. En de mogelijkheid om hierbij te belanden lag in het feit, dat onder het éne, dat blijkens deze denk-oefening praedicatie toelaat, te verstaan was het éne, zoals het realiseerbaar en gerealiseerd is, alles wat in werkelijkheid één is, de eenheid der dingen <sup>2)</sup>, of om de taal van de Phaedo nogmaals te gebruiken, in het feit, dat alles wat omtrent de onderlinge verbinding der ideeën gezegd wordt, ook geldt voor hun realisaties in het sensible. Zo is de studie der participatie in de Parmenides niet slechts een studie van de participatie der ideeën aan elkaar, maar van die der dingen aan de ideeën, hetgeen het eerste deel van deze dialoog reeds deed vermoeden.

1) Cf. Hartmann (Eld.) pag. 36; Chung Hw. Ch. pag. 110 en 111.

2) Maxim. Beck legt hierop de nadruk in zijn artikel, vooral pag. 232.

### *Εἶδος en ἰδέα, geen onderscheid in betekenis.*

Terwijl tot nu toe in de *Phaedo* de idee nog aangeduid werd met *οὐσία* treffen we in 103 E-104 C, waar de idee optreedt als oorzaak van de waarneembare «vorm» de term *μορφή* en de twee technische termen voor Plato's idee, *ἰδέα* en *εἶδος*, welke reeds in zwang waren bij de physici van en vóór zijn tijd.<sup>1)</sup>

Brommer hecht verschillende betekenissen aan de twee woorden. De *ἰδέα* is volgens hem het intuitieve beeld, dat direct uit de ziel komt; hij verwijst naar *Euthyphro* 5 D op pag. 8 van zijn dissertatie; het is het spirituele beeld, waaraan wij de ware vroomheid herkennen en dat dient als standaard bij de beoordeling der concreta; *εἶδος* daarentegen is volgens hem de reële structuur van alles, wat vroom is, welke voor Plato overeenstemt met het beeld, dat wij ervan in de ziel hebben.

De *ἰδέα* (Br. pag. 155) is dus een act van ons verstand; de mens bezit in zijn binnenste de Norm van het zijn. Doch Brommer zal niet willen beweren, dat *ἰδέα*, zo opgevat, kan genoemd worden «de oorzaak, waardoor de vrome handelingen vroom zijn» (aldus *Euthyphro* 6 E). Want, zo opgevat, is zij de oorzaak, waardoor vrome handelingen vroom *geacht* en *genoemd* worden. In *Phaedr.* 249 C leest men: «... de veelvuldigheid der dingen samen vatten in wat men noemt een *εἶδος*..., dat vanuit vele waarnemingen door *λογισμός* (werking der rede) tot een eenheid komt door samenvatting». Zoals Brommer erkent, ware hier volgens zijn opvatting *ἰδέα* juist geweest, want uit vele waarnemingen komt men tot een *beeld* (van een structuur), niet tot een structuur. Maar hij ziet hiervan de verklaring in een etymologie, want Plato vervolgt met: «Dit is herinnering aan die dingen, die de ziel vroeger *εἶδεν*». Maar slechts een kleine verandering in de zinsconstructie zou het gebruik van de infinitivus *ἰδεῖν* mogelijk gemaakt hebben,

1) In de voorafgaande passages van de *Phaedo* werd *εἶδος* reeds gebruikt in gangbare betekenissen: 73A, 87A, 92B «gestalte», 100B «soort». De eerste vertaling in genoemde passages acht Brommer foutief, omdat voor Plato de uiterlijke vorm zijn bestaan dankt aan een reële structuur, die er de essentie van is. (Br. pag. 61). Dit neemt niet weg, dat op die plaatsen Plato slechts spreekt over de «uiterlijke vorm», zonder enige gedachte te uiten over de oorzaak ervan, welke gedachte hij eerst in het laatste bewijs uit. In 100B *αἰτίας τὸ εἶδος* verwerpt Brommer (pag. 62) de vertaling «soort van oorzaak», omdat «oorzaak» dan reeds voldoende ware geweest. Wij durven aan te nemen, dat genoemde vertaling bij de lezer de gedachte wekt aan een oorzaak van hogere orde (dan de fysische); meer is niet bedoeld.

waarmee het etymologische verband van *ἰδέα* zou gesproken hebben tot het gehoor. De etymologie is derhalve hier geen voldoende verklaring voor het gebruik van *εἶδος* in plaats van *ἰδέα*. Bovendien leest men in Phaedr. 266 A: τὸ . . . ἐν ἡμῖν πεφυκὸς εἶδος, waar met *εἶδος* evenmin bedoeld is realiteit, maar *beeld in ons*. Aan de andere kant staat Theaet. 203 C (de lettergreep is ófwel niets anders dan 2 of meer letters, ófwel *μίαν τινὰ ἰδέαν γεγονυῖαν συντεθέντων αὐτῶν*) en Parm. 132 A (wanneer vele dingen je de indruk geven groot te zijn, dan schijnt het je één en dezelfde *ἰδέαν* te zijn, als je alle overziet). In deze voorbeelden, evenals in Parm. 132 C, 135 A, wordt immers gesproken van het *zijn* van de *ἰδέα*.

Doordat het spirituele beeld voor Plato overeenstemt met de reële structuur, of anders gezegd (Brommer pag. 156), doordat de gedachte een gedachte is van iets reëls, dat tegelijk bron is van de vorm der dingen en bron van het beeld in ons, zodat de reële inhoud van onze gedachte deze éne structuur is, — daardoor is het zeer goed mogelijk ze met elkander te verwisselen, en dus ook om overal, waar Plato (als in de Euthyphro) beide termen kort na elkander in dezelfde samenhang, in letterlijk dezelfde zinswendingen gebruikt, strikt vast te houden aan dit veronderstelde verschil van betekenis <sup>1)</sup>. Maar dan is de grens tussen verschil en identiteit ook wel buitengewoon moeilijk te trekken. Voor mij persoonlijk is deze grens door Brommers knappe dissertatie niet duidelijk zichtbaar geworden. Ik houd mij derhalve aan de mening van de overweldigende meerderheid der verklaarders en beschouw de beide termen als identiek.

#### *Fysische verklaring in overeenstemming met de Ideeënleer.*

Wij vatten de redenering weer op. Op-zich bestaande vormen en vormen in de concreta zijn dus niet toegankelijk voor hun tegendeel. Bovendien zijn er vormen (op-zich en in dingen), welke bepaalde vormen, die niet hun tegendelen zijn, maar dan toch de tegendelen dier vormen, waarin de eerste

<sup>1)</sup> Zo doet Brommer b.v. in: Crat. 389E (*ἰδέαν*) en 390A (*εἶδος*); Resp. 596A (*εἶδος*) en 596B (*ἰδέα*), Phaedr. 265D (*ἰδέα*) en E (*εἶδος*); Theaet. 203C (*ἰδέαν*) en E (*εἶδος*); Soph. 255D (*εἶδος*) en E *ἰδέα*; Parm. 132C (*ἰδέαν* en *εἶδος*), 135B. Deze laatste plaats is m.i. het beste voorbeeld, dat pleit tegen Brommers interpretatie.

delen, niet aanvaarden (b.v. «drie» is niet identiek met on-even, maar aanvaardt toch evenmin als oneven zelf, diens tegendeel; drie is nooit even).

Rest ons te bepalen, welk soort vormen deze zijn.

Het zijn die vormen, die het object, welker vorm zij zijn, niet alleen nopen zijn eigen vorm te hebben, maar ook nog een, die een tegendeel heeft <sup>1)</sup>. «Drie» moet niet alleen drie zijn, maar ook oneven; de daaraan tegengestelde vorm «even» kan door «drie» niet aangenomen worden: drie is on-even. Eenzelfde verhouding als tussen drie en even is er tussen vuur en koud en vele anderen (-104E).

Deze bepaling is voor het volgende doorslaggevend, weshalve nogmaals nadrukkelijk gevraagd wordt, of men haar accepteert, en nogmaals met nieuwe voorbeelden haar juistheid wordt in het licht gesteld (-105B).

Het zal niet meer nodig zijn stelling te nemen tegen hen, die menen, dat Plato in de loop van deze redenering alleen spreekt over ideeën, noch tegen hen, die menen, dat hij spreekt over dingen. Welke moeilijkheden deze eenzijdigheid veroorzaakt, ziet men b.v. bij Burnet (bij 104D<sub>1</sub>), die de argumenten betreft op de dingen <sup>2)</sup>.

Plato schept ons de mogelijkheid om het wezen der dingen te vatten door onderzoek van de ideeën. De passage van 102D verdient meer aandacht dan zij algemeen heeft gekregen. Zij wijst uit, dat de regels, welke men vindt voor de mogelijkheid of onmogelijkheid van verbinding der ideeën, evenzeer gelden voor hun afstralingen in de dingen. Anders ware het nooit mogelijk in de ideeën-studie de ἀλήθεια τῶν ὄντων (99E) te vinden, en zou de moeilijkheid van de Parmenides (134DE) gelden, dat voor God slechts de ideeën kenbaar zijn doch niet de dingen, en voor ons slechts de dingen en niet de ideeën.

Nu kunnen we terugkeren tot het begin. Stellen we nogmaals de vraag: «Wat maakt een lichaam warm?» We hoeven nu niet meer dat veilige simpele antwoord te geven: «Door warmte»,

1) De conjectuur van Robin τῶν in plaats van αὐτῶν is voortreffelijk; in 104E staat in plaats daarvan τινι en in 105A ἄλλῳ.

2) Men vergelijke Schaerer (Comp. du Ph.) pag. 46 n. 1, waar hij van beide theses de voorstanders noemt, om tenslotte partij te trekken voor de laatste.

maar we hebben nu een intelligenter antwoord: «Door vuur». Wat maakt een lichaam ziek? Niet meer: «Ziekte», maar: «Koorts». Wat maakt een getal oneven? Niet meer: «onevenheid», maar «Eenheid» (*μονάς*), etc. [105C].

De physische verklaring was niet bevredigend, omdat haar oorzaken tegendelen konden veroorzaken: samenvoeging maakt twee, soms één, scheiding maakt één, soms twee. De studie der dingen in de *lógoi* heeft ons gebracht tot vormen, die elkander noodzakelijk impliceren: drie is noodzakelijk oneven. Waar vuur komt is noodzakelijk warmte. De physische verklaring scheen ironisch gezegd te ingewikkeld, Socrates' intelligentie scheen «ontoereikend». Zekerheid kon hij eerst krijgen in het simpele antwoord van de vormen-leer; drie wordt veroorzaakt door de vorm «drie». Het antwoord echter, dat hij nu gevonden heeft is niet meer zo eenvoudig. Het is een stap in de richting der physische verklaringen. In Plato's toepassing heeft deze haar willekeurigheid verloren; zij houdt zich aan essentiële noodzaak; een lichaam is warm door vuur. Dit is een resultaat van een gedachte-sprong: de stelling «vuur is niet denkbaar zonder warmte» is omgekeerd tot «warmte is niet denkbaar zonder vuur». Deze omkering is gewettigd, indien men warmte beschouwt als een essentiële eigenschap van vuur en van vuur alleen, zoals de Sicilische School aan ieder der vier elementen haar eigen eigenschap toekeende <sup>1)</sup>).

Deze omkering is Plato niet ontgaan, evenmin de voorwaarde, waarvan haar juistheid afhangt. Dit bewijst zijn keuze der voorbeelden. Hij spreekt niet meer van koude en sneeuw, oneven en drie, want sneeuw is niet het enige, dat koud is, drie niet het enige, dat oneven is.

*Ziel, beginsel van leven, is onsterfelijk en onvergankelijk.*

Welnu: wat maakt een lichaam levend? De ziel. Dit geldt altijd: alles, wat de ziel «bezet», krijgt van haar leven. Het tegengestelde van leven is dood. Dus de ziel zal nooit het tegendeel van datgene, wat zij zelf noodzakelijk brengt, aannemen, naar uit het voorafgaande bleek [105D].

Datgene, wat de vorm «even» niet aanneemt, noemen we on-even, wat de vorm «rechtvaardig» niet aanneemt, on-rechtvaardig.

1) Zie hierover Moreau (*Idéal.*) pag. 398 n. 1.

Wat de dood, het sterven niet aanneemt, on-sterfelijk. De ziel is dus on-sterfelijk (-105E).

De stelregel «wat de ziel bezet, krijgt van haar leven» geldt zowel voor de idee «ziel», als voor iedere concrete ziel («onze zielen», 107A). waarvan in het derde bewijs de verwantschap met de Idee besproken is.

Ziel en leven hangen essentieel samen. Leven is, anders dan in 64D, hier opgevat als zichzelf bewegende beweging. Deze is essentiële eigenschap van de ziel. Spontane beweging is noodzakelijk in het heelal, want dode stof kan haar beweging niet van zichzelf ontvangen. Zowel in het heelal als in de mens is de ziel het principe van leven. In de Phaedruss is op deze gedachte het onsterfelijkheidsbewijs gebouwd: zelfbewegende beweging kan niet ontstaan zijn en kan niet vergaan (Phaedr. 245C-E) <sup>1)</sup>. Ook in de Phaedo wordt zij als een onaanvechtbare waarheid gegeven. Wie de Griekse taal kent, verbaast zich hierover niet. Cebes zelf aanvaardt dit ogenblikkelijk, want in zijn objectie had hij de ziel reeds beschouwd als het beginsel van leven voor het lichaam: het lichaam neemt af, de ziel houdt het in stand.

Het bewijs is hiermede nog niet voltooid, want de ziel zal, *zolang zij maar bestaat*, de dood niet aannemen. Uit het voorgaande volgt nog slechts, dat zij bij de nadering van de dood ófwel de wijk neemt, ófwel omkomt. Er bestaat geen dode ziel, evenmin als een koud vuur. Het is nog mogelijk, dat het vuur (als concretum) bij nadering van koude vergaat, terwijl de idee «vuur», elders een nieuwe realisatie bewerkt. Bewezen moet worden, dat dit geval bij de ziel ondenkbaar is.

Als het on-evene noodzakelijk ook onvergankelijk was, dan zou «drie» ook onvergankelijk zijn. Bij nadering van warmte smelt sneeuw weg en vergaat, doordat het *ἄ-θερμον* niet noodzakelijk onvergankelijkheid insluit. Anders zou sneeuw niet vergaan. Zo kunnen we ook zeggen van het *ἄ-θάνατον*: als het onvergankelijk is, dan kan de ziel bij nadering van de dood niet vergaan. Want een dode ziel bestaat blijkens het voorafgaande evenmin als «drie, dat even is» of «koud vuur». Kunnen we dus van het on-sterfelijke zeggen, dat het onvergankelijk is, dan

1) Velen hebben reeds erop gewezen, dat de «schepping» der ziel in de Timaeus hiermede niet in strijd behoeft te zijn. In dit mythisch exposé, waarin de ware aard van het heelal getekend wordt in beeldspraak, kan met «schepping» bedoeld zijn wezenlijke afhankelijkheid. Men leze b.v. De Lacy pag. 112.

is de ziel onvergankelijk. Zo niet, dan moeten we een ander argument zoeken. Cebes valt dan bij: «Zo er iets niet ontvanke-lijk is voor vernietiging, dan toch zeker het onsterfelijke, daar het *αίδιον* (eeuwig, onvergankelijk) is» (106D).

We hebben : 1. de Vorm (die zijn tegendeel uitsluit); 2. de Vorm, die essentieel verbonden is met Vorm 1. zodat hij het tegendeel van 1 uitsluit; 3. de realisatie van Vorm 2 in de dingen. Bij voorbeeld: 1 Koud; 2. Sneeuw; 3. concrete vorm sneeuw. Of: 1. Oneven; 2. Drie; 3. «drie» in de dingen. Zo ook: 1. Leven; 2. Ziel; 3. onze zielen.

Willen we de onsterfelijkheid van onze zielen bewijzen, dan helpt ons de eeuwigheid der Vormen niet. Al zijn de Vormen Koud en Sneeuw onvergankelijk, dan is het toch niet uitgesloten, dat de concrete vorm «sneeuw» bij nadering van «warmte» niet slechts de wijk neemt, maar vergaat. Zij zou eerst niet vergaan, indien de vorm «Koud» zelf «eeuwigheid» bevatte, anders gezegd (en hier spreekt weer sterk de correlatie tussen begrip en het zijnde)<sup>1)</sup>: indien het begrip (*λόγος*) «koud» in zijn inhoud onvergankelijkheid besloten hield. In dat geval zou, daar «sneeuw» noodzakelijk verbonden was met «koud», vergankelijke sneeuw niet denkbaar zijn.

Wil zo de individuele ziel, het levensbeginsel in ons lichaam, bij nadering van de dood niet vergaan, maar slechts de wijk nemen, dan moet in de *λόγος* van *ἀ-θάνατον* (niet kunnende dood zijn), het begrip «onvergankelijkheid» besloten zijn. Immers dan is, aangezien de vorm «ziel» noodzakelijk verbonden is met «leven», een vergankelijke ziel onmogelijk.

Op dit punt is het veelbetekend, dat Socrates de ander het laatste woord geeft. «Kunnen we dit beamen», zo zegt hij, «dan is de ziel behalve onsterfelijk ook onvergankelijk. Zo niet, dan moeten we een ander argument zoeken». Het is niet zijn laatste doel, zichzelf rekenschap te geven: hij put zijn overtuiging uit bronnen, die verheven zijn boven alle dispuut. Zijn toehoorders echter missen deze gave. Het kind in hen moet bezworen worden: door redelijk argument, óf door de mythe, die de voorstelling voedt. Dialectisch onderzoek is een zuiver onderzoek der begrippen; dan zwijgt de

1) Vgl. Apelt (Phaedo) n. 103: «Plato neemt het begrip reeds voor het ding zelf. De begripsverbinding is voor hem steeds zijns-verbinding in modale zin . . . . Zie ook zijn Platonische Aufsätze pag. 42 sq.



mythe. Zover brengt de Phaedo ons niet. Ons denken is nog afhankelijk van de voorstelling en wordt steeds gesteund door de mythe. En wanneer dit denken bevredigd is, zwijgt Socrates.

Cebes nu beaamt, dat het begrip *ἀ-θάνατον* eeuwigheid en onvergankelijkheid insluit. Hij wordt hierin gesteund door het Griekse idioom en neemt onsterfelijkheid in de gangbare betekenis, welke de voorstelling oproept van «eeuwigheid», waarmee onvergankelijkheid verbonden is.

Het woord *ἀ-θάνατον* heeft zodoende een verschuiving van betekenis ondergaan: van «niet dood bevattend» (naar analogie van on-even) naar «onsterfelijk», of «eeuwig». Strikt genomen was het de vraag, of het eerste begrip, dat op de ziel van toepassing is, aangezien een dode ziel niet kan bestaan, on-gankelijkheid insloot.

De verschuiving van betekenis wordt een feit, doordat Cebes in de plaats van *ἀ-θάνατον* stelt *αἰδιον*, «eeuwig», hetgeen inderdaad in het algemene spraakgebruik onvergankelijkheid insluit. Het is een sophistische kunstgreep, welke Plato zich hier permitteert ten dienste van de waarheid, van de zekerheid van de mens, evenals wanneer hij bewijst, dat het geluk schuilt in het wel-doen, door gebruik van de dubbelzinnige term *εὖ πράττειν* <sup>1)</sup>).

Met de volgende opsomming nu wordt deze verschuiving der betekenis door Socrates bekrachtigd:

God tenminste en de idee van Leven (*ζωῆς εἶδος*) en wat verder nog onsterfelijk is, — ieder zal wel toegeven, dat ze nooit vergaan (106D).

Na de verschuiving van betekenis is de laatste stelling klaarblijkelijk juist: wat onsterfelijk is, kan niet vergaan. Vandaar, dat de verificatie door de feiten in dit geval kort kan zijn; de twee hoogste vormen van leven worden genoemd: God en de vorm zelf van Leven. Hun onvergankelijkheid is onmiddellijk acceptabel.

De uitdrukking «wat verder nog onsterfelijk is, sluit de ziel in. Dat de ziel «de vorm zelf van Leven, is <sup>2)</sup>», is niet uit deze bewijsovervoering op te maken. De noodzakelijke ver-

1) Zie 1 Alc. 116B, 134A; Charm. 172A; Gorg. 507C; Resp. 354A; Euthyd. 280B.

2) Aldus o.a. Tumarkin pag. 77.

bondenheid van ziel met leven impliceert niet identiteit; evenzo is vuur iets anders dan warmte, zoals uitdrukkelijk gezegd is in 103 D.

Als dus al het onsterfelijke onvergankelijk en de ziel onsterfelijk is, dan is de ziel onvergankelijk. Wanneer de dood komt, sterft alleen het sterfelijk lichaam; het onsterfelijke echter blijft behouden en wijkt voor de dood. Inderdaad zullen dus onze zielen in de Hades nog bestaan (106 E-107 A).

Dat in de conclusie gesproken wordt over «onze zielen», is uitsluitend gerechtvaardigd, doordat gesproken werd zowel over de vorm zelf als over de vorm in de dingen of «in ons», zoals uitdrukkelijk gezegd was in 102 D. Dat dit geldt voor de gehele verdere bewijsvoering, is evident. Zonder dit gezichtspunt verliest het bewijs zijn duidelijkheid. Dan is de onsterfelijkheid van de individuele ziel een open vraag en krijgt men de «indruk», dat «Plato in de Phaedo reeds door middel van een Wereldziel voor een deel zijn geloof in het voortleven van onze ziel motiveert, <sup>1)</sup>».

### *De eerste hypotheses.*

Cebes heeft geen twijfel meer. Ook volgens Simmias is de argumentatie onaanvechtbaar; maar de gewichtigheid der besproken onderwerpen en het gebrek aan vertrouwen in de menselijke zwakheid nopen hen tot twijfelen. Socrates kan dit billijken. «Bovendien» zegt hij, «ook de eerste uitgangspunten moeten nog, al wekken ze ons vertrouwen, scherper onderzocht worden. En wanneer gij die op afdoende wijze hebt vastgesteld, zult gij, meen ik, de weg der rede volgen, zover als een mens maar volgen kan. En wanneer dát (d.i. de weg der rede) duidelijk is geworden, zult gij niet verder te zoeken hebben» (107B).

De mathematicus kent geen twijfel aan het evidente uitgangspunt. De dialecticus past de methodische twijfel toe op iedere evidentie. Hij stelt de juistheid ervan vast door uit te gaan van een hoger uitgangspunt, een uitgangspunt, dat zijn verklaring in zichzelf bevat. Is deze gevonden, dan gaat hij al afdalende weer langs de vorige uitgangspunten, welke verklaring nu gezien wordt in het «onvoorwaardelijk principe». Is deze weg met volledig begrip gevolgd, dan blijft er niets meer te zoeken over.

<sup>1)</sup> Aldus weer Robin (Pl.) pag. 175; vgl. hierboven pag. 53.

Welke zijn de *πρώται υποθέσεις*, welke nader onderzocht dienen te worden? Bij de verklaring hiervan heeft men m.i. algemeen te weinig rekening gehouden met het feit, dat hier sprake is van een pluralis. Dit duidt erop, dat er verschillende malen, in verschillende materie, een eerste uitgangspunt werd genomen (men lette op *ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον . . .*, 100A). Allereerst wordt klaarblijkelijk in 100B als eerste hypothese gesteld het bestaan der ideeën: er wordt bij verklaard, dat als dit aangenomen is, de onsterfelijkheid der ziel bewezen zal worden. Deze hypothese is de grondslag van het algemeen gedeelte der bewijsvoering, waar in het algemeen gesproken werd over de causaliteit der ideeën, over hun wederkerige uitsluiting of verbinding. Zijn deze algemene wetten vastgelegd, dan gaat men over tot een bijzondere toepassing. Deze bijzondere toepassing nu gaat weer uit van een eerste hypothese, betreffende de verhouding van ziel en Leven, al is de hypothese zo evident, dat verificatie door de feiten achterwege blijft. Na de stelling over de verhouding van ziel en Leven worden de gevonden algemene wetten hierop toegepast, hetgeen leidt tot de conclusie omtrent de onsterfelijkheid van de ziel <sup>1)</sup>).

De *Phaedo* spoort ons dus aan tot nader onderzoek van deze twee *πρώται υποθέσεις*. Plato zelf heeft er eveneens het laatste woord nog niet over gesproken. Dat de eerste vooral in de *Parmenides* onderzocht wordt, hebben we reeds enige malen belicht. Aan de verbondenheid van ziel en leven wijdt hij in de *Phaedrus* (245C sq.) een diepgaande passage, al wordt deze stelling ook daar niet nader bewezen. Evenzo in *Leges* 894D, 897A-B, 903B-D en 967A-C.

*De gegeven ascese-leer was juist. De slot-mythe.*

Na deze beredenering keren we terug tot de vraagstelling, waarop de onsterfelijkheid van de ziel een antwoord moest geven:

---

1) In de antwoorden op de vraag naar de *πρώτας υποθέσεις* valt veelal eenzijdigheid op. Robin (Not. du Ph.) p. LXII en Moreau (Idéal.) 395 zien in de stelling omtrent de verbondenheid van ziel en leven de hoofdzak. Zij negeren het feit, dat Plato de stelling over het bestaan der ideeën inleidt als grondslag van het hele bewijs. Anderen wijzen alleen naar deze eerste stelling, waarmee de plur. *πρώτας* niet verklaard wordt. Zo Burnet bij<sup>1</sup> 107B 6, Bréhier (Hist. "Ph.") pag. 121.

Als nu werkelijk de ziel onsterfelijk is, moeten we zorg dragen voor haar, niet slechts omwille van dit leven, maar voor alle tijd. In verwaarlozing schuilt een groot gevaar; want als de dood het einde was van alles, zou het een uitkomst zijn voor de slechten, dat ze bij de dood verlost worden van hun lichaam en tegelijk van hun eigen slechtheid, die met de ziel zou verdwijnen. Nu de ziel echter onsterfelijk blijkt te zijn, is geen andere redding voor haar denkbaar dan dat ze zo goed en verstaneig mogelijk wordt. Want met niets anders komt ze in de Hades dan met haar eigen gesteldheid, die ontstaan is door ontwikkeling en opvoeding. Naar de leer der mysteriën (*λήγεται*) verluidt, geeft deze gesteldheid haar onmiddellijk bij het begin van de reis daarheen het grootste goed of het grootste kwaad (-107CD).

Op de uiteenzettingen van de ascese was gevolgd de vraag naar de onsterfelijkheid van de ziel na de dood. Bestaat zij dan op zichzelf, dan is de juistheid der ascese-leer klaarblijkelijk.

Toen Socrates het derde bewijs had behandeld, had hij de illusie, dat zijn uiteenzettingen voldoende waren geweest; hij eindigde toen met een korte terugblik op de ascese en met een mythe. Nu, na het vierde bewijs, is definitief de bewijsvoering afgesloten: de aanwezigen vragen niet verder. Alweer eindigt Socrates met terug te wijzen naar de consequenties van de onsterfelijkheid voor het leven op aarde, en met een mythe.

De theorie immers spreekt niet onmiddellijk de gehele mens aan. Ons denken is gebonden aan de zintuigelijke voorstelling. Moge al het leven hiernamaals vaststaan, dan blijft nog de behoefte van de mens, zich dit voor te stellen. Elke theoretische conclusie omtrent het wezen van de ziel en haar voortleven wordt daarom door Plato verbonden met een voorstelling over hetgeen gebeurt met de ziel, naar analogie van hetgeen in het leven op aarde gebeurt. In de opvoeding neemt Plato de mythe te baat. Deze speelt een belangrijke rol bij de bezwering van «het kind in ons» (Ph. 77E-78A, vgl. 114D). De gesprekken van de Phaedo sluiten derhalve definitief met een mythisch verhaal over de reis van de ziel «daarheen», en haar verblijf in de streken van boete of van geluk. Hiermede is vervlochten een bespiegeling over de bouw van de

wereld, welker verscheidenheid van streken gelijke tred houdt met de morele verscheidenheid der zielen. Deze bespiegeling is «niet de phantasie van een poëtische verbeelding, maar een serieuze poging om aan een physisch probleem een andere oplossing te geven dan die der naturalistische cosmologieën» (Robin, Not. du Ph. pag. LXV). Overeenkomstig de eis, welke in de Phaedo gesteld werd aan de physische verklaringen, wordt de wereldbouw hierin finalistisch gezien: beloning van het goede, dat in de wereld veronachtzaamd wordt, en bestraffing van het kwaad, waartoe men hier vervalt in blinde overschatting van zintuigelijk waarneembare werkelijkheid, moet geschieden in het hiernamaals, wil alle morele waarde inderdaad waarde hebben. Hoe nu de wereld gebouwd kan zijn om deze vergelding van het menschenleven, om wille waarvan wij moeten zorg dragen voor onze ziel, te waarborgen, is de inhoud van deze mythe.

De vergelding varieert van de verdoeming voor eeuwig in de Tartarus tot de eeuwige verheffing naar streken van gelukzaligheid <sup>1)</sup>. Deze laatste valt te beurt aan hen, die niet alleen vroom geleefd hebben (zich de in hoog aanzien staande burgerdeugd hebben verworven), maar ook zich «door wijsbegeerte voldoende hebben gereinigd» (114C). Tussen deze twee uitersten ligt een reeks van straffen, waarop een nieuwe incarnatie volgt <sup>2)</sup>. Met het vermaan, dat men daarom alles moet doen om in dit leven deel te krijgen aan deugd en kennis, sluit de mythe (114D), welke Socrates zozeer had uitgesponnen vanwege haar waarde voor onze gemoedsrust, al is dan niet alles letterlijk zo, als verhaald werd (114D).

Wij willen hier nog even aanstippen, dat de term «eeuwige verheffing» waarschijnlijk niet letterlijk dient te worden opgevat. Reeds eerder (pag. 16) uitten wij de mening, dat in strikte zin eeuwige beloning niet bedoeld wordt. Hetzelfde moet gelden voor de eeuwige bestraffing <sup>3)</sup>. Het «εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον» van Phaedo 114C is een rekbaar begrip. De strikte betekenis «voor eeuwig» is uitgesloten door het eerste bewijs

1) Zo ook Gorg. 524A-D; Resp. 614C-D, 615D-616A.

2) Vgl. Gorg. 525B-C; Resp. 614C-615A.

3) Deze mening vindt men ook bij Robin, (Th. Pl. de l'Am.), pag. 158.

der onsterfelijkheid, waarin betoogd wordt, dat het leven in stand blijft door de voortdurende overgang van dood naar leven v.v. Voorts verhaalt de mythe van de Phaedrus (246-48), dat het aan geen enkele mensenziel bij voorbaat gegeven is voor altijd de eeuwige, onveranderlijke realiteit te aanschouwen, doch slechts aan de zielen der Goden. Slaagt de ziel erin de schouwing te erlangen, dan kost het haar nog grote moeite (vanwege het met boosheid behepte paard in de ziel, dat haar omlaag tracht te sleuren naar de aarde). Sommigen zien tengevolge van deze weerstand de bovenhemelse realiteit slechts gedeeltelijk. De overigen zien niets. Er is nu (een wet van Adrasteia, dat iedere ziel, die . . . iets van de waarheid gezien heeft, tot de volgende rondgang (langs het hemelgewelf) ongedeed blijft, en wanneer zij dit steeds vermag, blijft zij dit voor eeuwig). De ziel, die niet geschouwd heeft, wordt van vergetelheid en slechtheid vervuld en bezwaard, verliest haar veren en valt ter aarde.

Uit deze mythische voorstelling putten wij de zienswijze, dat het geluk van de rein geworden ziel steeds precair blijft en nimmer bij voorbaat voor eeuwig wordt geschonken. De woorden «*εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον*» uit de Phaedo hebben dus waarschijnlijk deze zin, dat de reine ziel onttrokken wordt aan de kringloop der wedergeboorten, tot haar tijd gekomen is om opnieuw deze te ondergaan.

### *Socrates' laatste ogenblikken.*

Het slot van het werk moest ons terugvoeren tot de historische werkelijkheid, die in het begin de aanleiding werd tot deze debatten. Evenals zij de materiele bron was van alle gedachten, zo zal de realiteit, ter afsluiting van het geheel, nogmaals onderstrepen, wat gezegd werd. Socrates' leven is één met zijn gedachte: een levend bewijs, dat deugd kennis is. De filosoof wordt hier voorgesteld, niet als een levensvreemde, die alles veronachtzaamt ter wille van een hoger, aan dit leven vreemd ideaal, wegzinkend in onverschilligheid, maar als een, die dit leven beheerst en regelt zó, dat het goed is: als zijn tijd gekomen is, staakt hij het gesprek en gaat een bad nemen, omdat het beter is dit te doen alvorens

het vergif te drinken, want dan bezorgt hij de vrouwen geen last, als zij het lijk moeten wassen (115 A)

Op de vraag van Crito, waarmee ze Socrates het meest genoeg kunnen doen, hetzij betreffende zijn kinderen of betreffende iets anders, antwoordt Socrates, dat zijn vrienden voor zichzelf moeten zorgen; dan bewijzen ze hem en de zijnen, evenzeer als zichzelf, altijd een dienst, wat ze ook doen. Verwaarlozen ze dit en leven ze niet volgens hetgeen nu en vroeger gezegd is, dan is alles tevergeefs (-115C).

Onze deugd-oefening dtijft ons niet uit het leven weg, maar bepaalt iedere handeling, waarvoor de concrete omstandigheden ons plaatsen. We streven naar kennis van het goede der dingen om ons heen.

Een tweede vraag van Crito is: «Hoe moeten we je begraven?» De quintessens van het hele betoog is hem ontgaan: wanneer Socrates het gif gedronken heeft, zal hij niet meer hier zijn, maar heengegaan zijn in een gelukkig bestaan. Wat afgelegd, uitgedragen en begraven wordt, dat moet hij niet Socrates noemen, Want «zich verkeerd uitdrukken geeft niet alleen op zichzelf een wanklank, maar berokkent ook schade aan de zielen». Het komt voort uit het zintuigelijke leven en versterkt dit van de andere kant. Het is slechts Socrates' lichaam, moet men zeggen, dat begraven wordt. De wijze van begraven kan Crito kiezen naar eigen believen, met inachtneming der bestaande gebruiken.

Na een bad genomen te hebben spreekt Socrates tot zijn kinderen en vrouwelijke familie-leden. Dit duurt verscheidene uren <sup>1)</sup>. Dan laat hij ze heengaan en komt terug bij zijn vrienden. De overheids-dienaar komt bij hem, de man, die een ondankbare taak te vervullen heeft en altijd door de veroordeelden met verwensingen wordt overladen. Maar van Socrates verwacht hij zulks niet: hij heeft hem leren kennen als een edel en zachtmoedig mens (116C). Als hij hem gezegd heeft, dat het tijd is de beker te drinken, gaat hij wenend heen. Socrates verzoekt dan de persoon te roepen, die de beker moet brengen. Crito maant hem zo lang mogelijk te wachten, want er ligt nog zonneschijn op de bergen. 't Is nog tijd ge-

1) Zie Burhet 116B6; vgl. ook hierboven pag. 5.

noeg. Maar Socrates wil zich niet belachelijk maken in zijn eigen ogen door zich vast te klampen aan het leven, en door zuinig te willen zijn met de wijn, als de beker al leeg is. Hij laat de dienaar roepen, deze reikt hem het gif over. Met een gebed tot de Goden, dat de reis «daarheen» gelukkig mag zijn, drinkt Socrates hem leeg, zonder aarzelen, goedsmoeds (-117C).

Bij het zien van dit toneel verliest ieder zijn zelfbeheersing. Phaedo zelf liet de tranen de vrije loop: hij beweende zichzelf, nu hij van zo'n vriend beroofd werd. De weekhartige Apollodorus (vgl. 59AB) maakte luid misbaar. Socrates spreekt zijn verwondering over dit alles uit: zulke storende dingen had hij van de vrouwen verwacht, en daarom stuurde hij ze weg. Hij vermaant zijn vrienden rustig te zijn en flink. Als zijn einde nadert, spreekt hij zijn laatste woord: «Wij zijn Apollo een haan verschuldigd. Geef hem die. Vergeet het niet». Zijn ziel zal ontwaken uit deze slaap, om genezen op te staan en haar nieuwe leven in te gaan.

Na een ogenblik nog een laatste stuiptrekking en zijn ogen werden star.

«Dit was het einde, Echecrates, van onze vriend, de beste die we hebben meegemaakt van zijn tijd, en bovendien de verstandigste en rechtvaardigste» (118).

---



## NA-BESCHOUWING

Het verloop der bewijsvoering over de onsterfelijkheid der ziel hebben we nagegaan, belichtend alles, wat direct of indirect betrekking heeft op de ascese. Thans willen wij tot slot in het kort resumeren, wat de Phaedo leert omtrent Plato's gedachten over ascese.

De ascese-leer steunt op het wezenlijk onderscheid tussen ziel en lichaam. Dit houdt Plato als grondslag voor zijn ethische theorieën. De ziel is in haar bestaan onafhankelijk van het lichaam, en zal na de dood ook feitelijk bestaan zonder dit. Wel zal zij in dat bestaan zorg dragen en macht uitoefenen over de stof, het onbezielde. Maar deze stof is geen menselijk lichaam, en de ziel zal er niet mee verbonden zijn als nu met dit lichaam. Zij zal bestaan zoals zij wezenlijk is: onafhankelijk en volledig primair ten opzichte van de stof.

Er is ook een wezenlijk verschil tussen de functies van ziel en lichaam: tussen denken en zintuigelijke waarneming, tussen begeerte van de ziel en begeerte van het lichaam. Niettemin is er noodzakelijke samenhang tussen de functie van de een en van de ander: ziel en lichaam zijn zo nauw met elkander verbonden, dat de ziel geheel vervuld kan worden van het zintuigelijke kenbeeld en de zintuigelijke begeerte.

Er is bovendien een essentieel verschil tussen de objecten van beider functies. Het object van denken en streven der is de Idee: zij is niet waarneembaar, slechts denkbaar; zij is een zijnde, eeuwig, onveranderlijk, een norm voor ons handelen, ons denken en oorzaak van de vorm der dingen. Het object van zintuigelijke waarneming en streving is waarneembaar, veranderlijk en onbestendig. Niettemin is duidelijk geworden: 1 dat de onveranderlijkheid en rust der idee niet beweging en denken uitsluiten, evenmin als in de latere werken; 2 dat ook in de Phaedo de kenbaarheid der waarneembare dingen, evenals in latere werken, gered wordt door de erkenning van een immanente vorm, welke eveneens onver-

anderlijk is, doch vergankelijk (over deze paradoxale these, zie pag. 62 sq.). Deze restricties zijn echter in de Phaedo niet beklemtond.

De nauwe betrekking, welke bestaat tussen ziel en lichaam, maakt een inspanning, een ascese noodzakelijk om het denken en streven van de ziel te reinigen, te verlossen van de invloed der lichamelijke vermogens. Denken en streven van de ziel gaan uit naar de eeuwige Idee. Deze is slechts te kennen in een denk-act, waaruit alle zintuigelijke indruk geweerd is. Eerst dan is het mogelijk de Idee in zijn pure wezenheid te te schouwen, zonder aanhechtsel van wisselvalligheden en toevalligheden, welke het zintuigelijk object eigen zijn. In deze denk-act schouwt men «met de ziel alleen».

Dat deze denk-act de mens op aarde niet vergund is, werd duidelijk uitgesproken. De ziel huist in het lichaam, dat voor haar streving naar de Ideeën-kennis een belemmering, een kwaad is. Ons denken blijft verbonden met het zintuigelijke waargenomene, al behoudt het immer een a-priori-karakter in. Zelfstandigheid ten opzichte van de zintuigen en verbondenheid ermee: deze twee momenten bevat het denken zowel in Phaedo als in Theaetetus. Maar in beide ligt het accent anders: waar de Phaedo de onsterfelijkheid van de ziel wil bewijzen, moest dit werk het volle licht laten schijnen op de afgetrokkenheid van het denken, terwijl Theaetetus, Parmenides e. a. de verbinding tussen idee en dingen, denken en zintuigen onderzoeken.

Wat nagestreefd wordt, is dus zuivere kennis van de zuivere Idee. Want hierin bereiken we de ware, zuivere deugd. Door de kennis van het Goede en Schone worden onze handelingen noodzakelijk goed en schoon. Kwaad doen komt voort uit onwetendheid, want men doet kwaad, wanneer men er iets goeds in ziet.

Het ideale beeld der menselijke volmaaktheid tekent Plato ons in de gestalte van de filosoof. Deze heroïsche figuur, die in Plato's werken de naam «Socrates» draagt, krijgt in de Phaedo een bijzondere belichting: men ziet hem hier als de mens, die van het leven afscheid neemt zonder verzet, in de hoop op een beter hiernamaals, — als de mens, die gedurende

heel zijn bestaan op aarde afscheid heeft genomen van het leven met het lichaam. Immers dit is in wezen zijn streven naar wijsheid: een afstand nemen van het zintnigelijke leven, dat de wijsgeer als een kwaad beschouwt, in zoverre het een hinderpaal is voor de ontluiking van het denken, dat de essentiele functie is van de ziel, die is het essentiele van de mens.

Deze belichting van de filosoof doet een bepaalde zijde van zijn wezen uitkomen: hij telt de dingen der wereld gering slechts in zoverre, als hij het hogere najaagt. Niettemin blijft hij een mens in de wereld, wiens denken slechts naar aanleiding van de zintuigelijke ervaring zich verheffen kan. De verklaring der zintuigelijke objecten is voor hem het uitgangspunt, doch tevens het doel van zijn denken op aarde. De belangstelling voor de physica is ook in de Phaedo te onderkennen: het laatste bewijs toont ons de waarde der denk-objecten voor de verklaring der fysische objecten.

Het denken van de filosoof blijft dus uitgaan van en uitgaan naar de wereld. De zintuigelijke waarneming geeft hem de impuls tot denken, en het denken keert bewust weer terug tot het zintuigelijke waarnemingsbeeld. Wat daartussen ligt, is een hunkering van de ziel naar een hoger leven in een hogere werkelijkheid. Deze hunkering is reëel en bewijst de verwantschap van de ziel met het hogere, de Idee, waaruit afgeleid wordt de werkelijke onsterfelijkheid der individuele ziel. Doch onsterfelijkheid en hunkering naar Ideeën-kennis zijn tevens motieven, welke dienen te verklaring van levenservaringen (leven en dood sterven van Socrates) van de zin van dit leven, van het bestaan der kennen en dus van de mogelijkheid onze handelingen ten goede te richten.

Niets is er te vinden in de Phaedo, dat het vermoeden wetigt, dat zijn belichting van de filosoof in zijn afgewendheid van dit leven, Plato's diepste gedachten van het ogenblik der Phaedo-conceptie blootlegt. Plato heeft zelfs nooit zijn diepste gedachte te boek gesteld, volgens zijn eigen getuigenis. De typering der menselijke kennis op aarde als de kennis, die verschillend is bij de verschillende dingen van wat wij thans de werkelijkheid noemen (Phaedrus 247 D, vgl.

Phaedo 83 B), betreft ook Plato's eigen concreet bepaalde gedachten, geuit in ieder werk.

Zo is ook de filosofen-gestalte ons beschenen door een van één zijde komend licht, dat in hem trekken doet zien, welke bij andere belichting niet of weinig zichtbaar zijn, doch niettemin even reëel blijven. Welke belichting Plato bedoelt te geven, komt tot uiting in zijn keuze der situatie, van personen en van uitgangspunten. Deze factoren bepalen ten sterkste het denk-niveau waarop dit hele werk staat.

Het is Socrates' sterfday. Het Leitmotiv der twee Thebaenen komt hieruit voort: het is de vrees voor de dood. Socrates, volgens gewoonte zijn gesprek richtend naar de innerlijke behoefte zijner tegenspelers, tracht hen hiervan te verlossen. Deze vrees voor de dood nu wortelt in het denken, dat steunt op het zintuigelijke leven en zijn oordeel richt naar de gegevens der zintuigelijke waarneming. De dood immers maakt een einde aan alle zintuigelijke leven. Slechts indien de ziel haar wezenlijke onafhankelijkheid herwonnen zou hebben in het denken, zou de vrees voor de dood haar voedingsbodem hebben verloren. Hierbij zij terloops aangestipt, dat Socrates die vrij blijkt te zijn van de vrees voor de dood, volgens Plato's beschrijvingen in het Symposium althans bij tijd en wijle zozeer verdiept raakt in zijn gedachten, dat hij geen inwerking van zintuigelijke prikkels meer ondergaat.

In de gesprekken van de Phaedo beoogt Plato dus het oordeel te bevrijden van de verwarrende invloed der zintuigelijke waarneming. Ook de keuze der sprekende personen, vooral echter die der niet-sprekende personen is kenmerkend. De enige aanwezigen, die op een zekere naam als denker konden bogen, die dus het meest ter zake kundig waren en wier woord het gesprek op een hoger welenschappelijk peil had kunnen brengen, — juist deze blijven figuranten. Wie zich mengt in het gesprek, geeft uiting aan onzuivere, door de zintuigelijke ervaring te sterk beïnvloede gedachten. Voorbeelden zijn Echecrates en de anonyme opponent. Wanneer Echecrates op het dieptepunt (tevens het hoogtepunt) de verteller Phaedo onderbreekt, bekent hij, dat ook hem de theorie van Simmias, welke te sterk steunde op zintuigelijke ervaring, diep geschokt

heeft, en dat ook hij het vertrouwen in Socrates' argumenten daardoor heeft verloren en eveneens vervallen is in scepticisme aangaande de waarde van menselijke redeneringen überhaupt. En wat de anonyme opponent betreft: zijn interruptie dreigt een ogenblik de verheffing van het denken boven de zintuiglijke waarneming ongedaan te maken.

Tenslotte wijzen de gekozen uitgangspunten op dezelfde beperking van Plato. Indien wij afzien van de fysieke wet van Heraclitus in het eerste bewijs, kunnen we zeggen, dat alle uitgangspunten te herleiden zijn tot de eerste verheffing boven de zintuiglijke kennis door de ideeën-theorie. Deze wordt steeds als uitgangspunt genomen, steeds in een bepaalde variatie met het oog op de probleemstelling van het ogenblik:

a. Het denk-object is niet waarneembaar: dus de filosoof weert de invloed der zintuigen (65 D-66 A).

b. De kennis ervan is niet te ontleen aan de zintuiglijke waarneming, al ontstaat deze kennis «uit», d. i. naar aanleiding van de waarneming. De kennis ervan sluimert dus reeds voor alle waarneming in de ziel: deze moet dus prae-existentie gehad hebben. (74 Bsq).

c. Het denk-object is onveranderlijk, immers identiek met met zichzelf, dus on-samengesteld, onontbindbaar en onvergankelijk. De ziel nu blijkt eraan verwant te zijn, dus ook onontbindbaar en onvergankelijk (78 Csq).

d. Het denk-object bestaat en is oorzaak van het zijn der dingen. De idee van Leven, waarmee de ziel essentieel verbonden is, maakt haar on-sterfelijk en onvergankelijk (100 Bsq).

Zo blijkt uit alles, dat Plato's gedachten, uitgesproken in de *Phaedo*, bepaald worden door het niveau van denken, dat hij in zijn conceptie tot uitgangspunt nam. De mening, dat dit denk-niveau Plato's eigen denk-vorderingen weerspiegelt bleek ons, althans zo zonder meer, onhoudbaar. Ten eerste, omdat verschillende uitdrukkingen gebezigd zijn, welke, opgevat in verband met de inhoud der latere werken, een diepe Platonische zin hebben, doch welke tevens een eenvoudige zin hebben voor de oningewijde lezer (men zie vooral 74 C, 75 A en 80 A). Ten tweede, omdat de hypothese, welke verschillende malen als toereikend uitgangspunt werd genomen, de ideeën-

hypothese, om verdere verantwoording vraagt (107 B). Zij werd op grond van haar evidentie gekozen, omdat zij met het oog op de vraagstelling de sterkste bepaling bleek (100 A), welke consequenties een oplossing geven. Maar zij is op zichzelf nog niet onaanvechtbaar; zij moet nog nader onderzocht worden, afgeleid worden uit een hogere hypothese, totdat — afgezien van de vraag, of het menselijk denken ooit zover komen kan — haar juistheid af te leiden is uit een onvoorwaardelijk principe. Welnu, het is psychologisch ondenkbaar, dat Plato zijn lezers, die hij wil inwijden in zijn denken, een betrouwbare maar nog nader te bewijzen stelling als uitgangspunt geeft, alvorens voor zichzelf de houdbaarheid ervan nader te hebben onderzocht. Dit vereist een hoger peil van denken in een werk van hoger niveau. Het is de Parmenides geworden, waarin het probleem van het bestaan der ideeën, hun «gescheidenheid», hun oorzakelijkheid en de μέθεξις der dingen aan hen, wordt onderzocht. Het onderzoek gaat hier uit van het denk-niveau, waarbij de Phaedo is blijven staan.

Om dezelfde reden is niet aan te nemen, dat de Cratylus, die eindigt met de suggestie («als in een droom») van het bestaan der ideeën, geschreven is toen deze gedachte voor het eerst in Plato opkwam, en vóórdat hij de gegrondheid ervan rijpelijk had overwogen.

Er is nog een merkwaardig argument, dat aan de grootheid van de schrijver van de Phaedo onrecht doet. Men wijst op de «stemming» van deze teksten, welke onweestaanbaar op ons inwerkt en ons deze woorden doet begrijpen als een ongereserveerde uiting van het diepste, dat in Plato leefde op het ogenblik van het ontstaan van de Phaedo. Plato zou dus zelf meegesleept zijn door deze stemming van afkeer van het leven in de wereld, en wel ten gevolge van bittere ervaringen. Hij zou niet boven zijn werk staan.

Dit argument is onjuist, althans onbewezen en onbewijsbaar. Het is van de andere kant onmiddellijk aanvaardbaar, dat het de ervaring is, waardoor de dramaturg de emotie kent, welke hij beschrijft. Wat wij dus kunnen aannemen is, dat eens deze vizies voor Plato een verlossend antwoord zijn geweest voor problemen, die hem tot in het diepste van zijn

ziel geschokt hadden. Het was de Socrates-ervaring, die hem leed zoeken naar een ander waardering van dit leven, naar de zin van de dood, en die hem uitbracht boven de sfeer van het zintuigelijke leven, in een afkering van het zinnelijk waarnemingsbeeld. Maar Plato heeft zijn sombere gedachten verdreven. Toen hij de *Phaedo* schreef, had hij reeds begrepen, dat de juistheid van deze visie op de verhouding tussen denken en waarnemen, begrensd was. Voor de eerste verhefing heeft zij betekenis en deze blijft zij behouden, want ieders ontwikkelingsgang begint bij de bezinning op de zelfstandigheid van het denken. Maar dit denken echter blijft altoos in armoede, al is het immer rijk door het élan naar het eeuwige (*Symp.* 203E sq.), waarvoor het open staat. Voor zover de filosoof kent, kent hij de wereld, in het licht van het eeuwige, dat hij slechts kent, in zoverre hij het zoekt.

In zeker opzicht weerspiegelt inderdaad de chronologische volgorde der werken Plato's eigen ontwikkelingsgang. Het is zeer waarschijnlijk, dat hij het denken zijner medeburgers tracht te leiden langs dezelfde banen, waarlangs hij zelf eens gegaan is. Er blijft dus een ontwikkelingsgang te bespeuren. Doch men blijft kampen met te grote moeilijkheden, indien men de ontwikkelingsgang der werken te grote waarde toekent en Plato's eigen ontwikkeling in de tijd gelijk stelt met die zijner werken. Daarvoor is teveel eenheid in de gedachte. Daarvoor zijn er ook teveel «anachronismen», d. w. z. uitingen, die volgens het systeem der ontwikkelings-theorie eerst in latere werken te verwachten waren. De verklaring van deze moeilijkheden moet vaak gezocht worden in de hypothese, welke wij voorstaan, n. l. dat er zowel eenheid als ontwikkeling is in de dialogen, en wel werkelijke evolutie van Plato's denken, maar ook ontwikkeling van zijn gedachten volgens een schema, dat dialectische waarde heeft.

Wij komen derhalve tot de slotsom, dat het beeld van de filosoof in de *Phaedo* en de formulering van de ascese-leer (met de wereld-afgewendheid van de ziel in het denken als centrale punt) een eenzijdigheid vertoont, waarvan Plato zich bewust was en welke hij beoogde. Al heeft het denken een tendens naar het eeuwige, het is niettemin afhankelijk van

de zintuigen ; het streven van de filosoof is niet alleen gericht op de eeuwigheid, maar uit eindelijk toch op de wereld in de tijd. Hij is niet alleen de teruggetrokken denker, maar beheerst het leven door en in zijn teruggetrokkenheid. Ziet men de beperking van de *Phaedo* over het hoofd, neemt men de teksten te strikt en te eenzijdig, dan ziet men een filosofen-beeld, dat afsteekt bij dat van *Symposium* en *Phaedrus*, *Respublica*, *Theaetetus*, *Parmenides* e. a. Dan ziet men allerlei gedaanten, die overal dezelfde naam «Socrates» dragen. Dan leidt men aan de ergste kwaal voor de ziel: wanbegrip (*Soph.* 216 C).



## SUMMARY.

It is through his epistemology that Plato has tried to define human perfection. He starts from the fact that knowledge exists, and from the existence of knowledge he derives the existence of an unchangeable essence: the idea.

Now the idea is fully known to man as regards its existence, but not as regards its essence. In other words: human thought is naturally directed towards the idea, but it does not quite attain it. None the less man wants a criterion to judge his actions, a criterion as regards good and evil.

That man can not fully know the idea is by Plato attributed to the fact, that the things of the world are but a feeble reflection of the idea. — and that human thinking is dependent on the senses and their perceptions. That man, nevertheless, knows the immutable uniform idea as existing and as the essence of things, he explains by assuming that in a pre-existence the human soul has seen the ideal reality and that it vaguely retains this knowledge during human life.

Man's task on earth is to restore to the best of his ability the original life of the soul, which it will be able to resume after death. To this end it is necessary that, without disregarding the sensory impressions, he should estimate them at their true value. To man, who bases his judgement on sensory impressions, this means that he must render his thinking free and independent. This is what leads Plato in his *Phaedo* to a philosophic attitude that keeps aloof from the world.

The fact that human thinking is necessarily dependent on sensory perception is not denied in the *Phaedo* but almost entirely left aside. Our investigations have led us to believe that it is from didactic considerations that Plato, in his *Phaedo*, purposely unfolds part of his theories. Society outside the newly-founded Academy needed enlightenment, and Plato gave this enlightenment in a way that was psychologically justified, just as he requires it from the rhetor in his *Phaedrus*: it is the latter's task to convince others of the truth by means of his rhetoric the words of which are chosen in accordance with the mental condition of the hearer. Now in the *Phaedo* Plato chose as Socrates' opponents two philosophically minded

but untrained thinkers, whose thinking is inconsistent and dependent upon sensory perception.

If what preceeds is correct it follows that we are not entitled to consider the philosophy of the *Phaedo* as higher or deeper than all that Plato had so far attained, — or to consider his philosophy of aloofness from the world as the perfect human ideal that Plato believed in at that time. His method of thinking in the later works is already discernable in some places in the *Phaedo*: and the mode of thought of the *Phaedo* may be observed both in preceding and in later dialogues.

The reader will have noticed that our investigations have induced us to side with those who see the development of thought in the dialogues as a systematical one. None the less this development of thought reflects that of Plato himself. It would seem to the present writer that Plato wanted to lead the thinking of others upwards through the same channels through which he himself had previously moved upwards. The aloofness from the world, for instance, is the stage of thought at which Plato had arrived after his deplorable experience with the Athenian democracy that put Socrates to death.

When, however, Plato was writing his *Phaedo* he had long passed this stage, and his thinking had already reached the domains revealed to us in his later works. This is shown by various <anachronisms>, i. e. expressions that can only be fully understood by those who have been enlightened by the later works, but which may also be taken in a simpler sense by the uninitiated reader of the *Phaedo* (e. g. 74B, 74D, 80A, cf. 79A).

If this hypothesis be correct, it removes many difficulties in Plato's text, and thus it may help to simplify their interpretation.

---

## GERAADPLEEGDE WERKEN.

- Kr. B. R. Aars: Platons Ideen als Einheiten. (1910).  
 O. Apelt: Platon. Sämtliche Dialogen. Band II Phaidon.  
 Archer-Hind: *Πλάτωνος Φαίδων* (London 1894).  
 H. Barth: Eidos und Psyche in der Lebensphilosophie Platons. (Tübingen 1932).  
 J. Baudry: Le problème de l'origine et de l'éternité du Monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétien. (Paris 1931).  
 Maxim Beck: Plato's Problem in the Parmenides. (Journal of Hist. of Ideas, 1947 pag. 232—236).  
 F. Bergenthal: Der Gott, die Seele und der Tod. Versuch einer gestalterschliessenden Auslegung des Phädon. (Philosoph. Jahrb. 1947, pag. 267—291).  
 E. Bréhier: Platonisme et néoplatonisme. (Revue des études grecques 1938).  
     idem Histoire de la Philosophie I 1, Période hellénique. (1940).  
     idem *Ἀρεταὶ Κάθαρσες*. (Revue des Etudes Anciennes. 1940).  
 A. Bremond: Le syllogisme de l'Immortalité. (Revue Philosophique de Louvain 1948 pag. 161—175).  
 P. Brommer: *Εἶδος et Ἰδέα*.  
     Etude sémantique et chronologique. (Assen 1938).  
 H. J. M. Broos: Plato's beschouwing van kunst en schoonheid (Brill, Leiden 1948).  
 Kl. Buchmann: Die Stellung des Menon in der platonischen Philosophie. (Philologus, Supplement-band XXIX. Heft 3, Leipzig 1936).  
 J. R. Buisman: Mythen en allegorieën in Plato's kennis- en zijnsleer. (A'dam 1932).  
 J. Burnet: Plato's Phaedo, with introd and notes. (Oxford 1931<sup>2</sup>).  
 Em. Chambry: Oeuvres de Platon. II Ion, Lysis, Protagoras, Phèdre, le Banquet. Trad. avec des notices et des notes. (Paris 1922, Classiques Garnier).  
 H. Cherniss: Aristotle's criticism of Plato and the Academy Vol. I. (Baltimore 1944).  
     idem The riddle of the early Academy. (Univ. of Calif. Press, 1945).  
 Chung-Hwan-Chen: On the Parmenides of Plato. (Class. Quart. 1944, pag. 101—114).  
 H. M. Conacher: The later thought of Plato. (Philosophy 1943. pag. 99—113).  
 Fr. Copleston S. J.: A History of Philosophy, I Greece and Rome. (1946).  
 F. M. Cornford: The division of the soul. (Hibbert Journal 1930, pag. 206—219).  
     idem Plato's theory of Knowledge. (London 1935).  
     idem Plato and Parmenides. (London 1939).  
 P. Th. Deman O.P.: Le Témoignage d'Aristote sur Socrate. (Paris, Les Belles Lettres, 1942).

- R. Demos: The Philosophy of Plato. (London 1939).  
 idem Note on Plato's Theory of Ideas. (Philosophy and Phenomenological Research 1948, pag 456—460).
- H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1922<sup>4</sup>.
- A. Diès: Autour de Platon. (1926).  
 idem Le problème de l'Un et du Multiple avant Platon. (Revue d'Histoire de la Philosophie 1927, pag 5—22).  
 idem La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon. (Paris, Vrin, 1932<sup>2</sup>).
- F. Dornseiff: Plato's Politeia, Buch I (1941).
- A. Festugière O.P.: Contemplation et vie contemplative selon Platon. (1936).  
 idem L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile. (Paris 1932).
- G. C. Field: Plato and his Contemporaries. A study in Fourth Century Life and Thought. (London 1930).
- E. Frank: Plato und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes. (Halle 1923).
- J. Frazer: The Growth of Plato's Ideal Theory. (London 1930).
- P. Friedländer: Platon. (1928).
- Pr. H. Frye: Plato. (University Studies of Nebraska, 1938).
- W. F. Gaymans: Parmenides. Een studie. (Assen 1941).
- J. Geffcken: Antiplatonica. (Hermes 1929, pag. 87—109).
- V. Goldschmidt: Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique. (Paris 1947).  
 idem La Religion de Platon. (Paris 1949).
- W. H. C. Guthrie: Orpheus and Greek Religion. A study of the Orphic Movement. (London 1935).
- R. Hackforth: Plato's Theism. (Class. Quart. 1936, pag. 4—7).  
 idem Notes on some passages of Plato's Timaeus. (Class. Quart. 1944, pag. 33—40).  
 idem The 'ΑΝΕΞΕΤΑΣΤΟΣ ΒΙΟΣ' in Plato. (Class. Quart. 1945, pag. 1—4).  
 idem Plato's Examination of Pleasure. (Cambridge 1945).  
 idem Moral Evil and Ignorance in Plato's Ethics. (Class. Quart. 1946, pag. 118—120).
- W. F. R. Hardie: A study in Plato. (Oxford 1936).
- Nic. Hartmann: Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie. (Sitzungsber. d. Preus. Akad. der Wissensch. 1935, pag. 223—260).  
 idem Zur Lehre vom Eidos bei Plato und Aristoteles. (Abh. der Preus. Akad. der Wissensch. 1941, No. 8, Berlin).
- M. Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. (Geistige Überlieferung, 2 Jahrb., pag. 96—124. Berlin 1942).
- J. Hessen: Platonismus und Profetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichenden Betrachtungen. (München 1939).

- A. R. Hendrickx: De Rechtvaardigheid in Plato's Staat. (Tijdschr. v. Phil. 1942—43—44).
- idem: Het eerste boek van Plato's Staat of Dialoog Thrasymachus. (Revue Belge de Philologie et d'Hist. 1945, pag. 5—46).
- K. Hildebrandt: Platon (1933).
- H. B. Hoffleit: An Un-Platonic theory of evil in Plato. (Amer. Journal of Philology 1937, pag. 45—58).
- E. Hoffman: Platon. Zürich 1950.
- E. Howald: Die Briefe Platons. (Zürich 1923).
- J. Ithurriague: La croyance de Platon à l'immortalité et à la survie de l'âme humaine. (Paris 1931).
- W. Jaeger: Paideia. The Ideals of Greek Culture. II. (Oxford 1944) en III. (Oxford 1945).
- P. Janssens: Hoofdbegrippen uit de Platonische Dialogen Lysis en Symposium. (Maastricht 1935).
- H. W. B. Joseph: Knowledge and the Good in Plato's Republic. (Oxford 1948).
- B. Jowett: The Dialogues of Plato. Translated into English with analyses and introductions.
- H. Kelsen: Die Platonische Liebe. (Imago 1933, pag. 34—98 en 225—255).
- K. Keneryi: Der grosse Daimon des Symposium. (Albae Vigiliae, Heft XIII).
- A. v. Kleemann: Das Problem des platonischen Symposium. (Sonderabdruck aus dem Jahresberichte des k.k. Sophien-gymnasiums im II Bezirke in Wien, 1906).
- Alb. Kohlmann: Sophrosyne. (Wiener Studien 1941, pag. 12—34).
- H. Koop: Über die Lehrbarkeit der Tugend. (1940).
- W. Kranz: Diotima von Mantinea. (Hermes 1926, pag. 437—447).
- idem: Platonica. (Philologus 1941, pag. 332—336).
- G. Krüger: Einsicht und Leidenschaft. (Frankfurt a. M. 1949<sup>2</sup>).
- Ph. de Lacy: The Problem of Causation in Plato's Philosophy. (Class. Philology 1939, pag. 97—115).
- R. Lagerborg: Die Platonische Liebe. (Leipzig 1926).
- J. Lameere: Les Concepts du Beau et de l'Art dans la doctrine platonicienne. (Revue d'Hist. de la Philosophie et d'Hist. générale de la Civilisation, 1938, pag. 1—28).
- R. C. Lodge: Power in Platonism. (The Philosophical Review 1927, pag. 22—43).
- idem: Plato's Theory of Education. (London 1947).
- Sv. Lönnberg: Socrates und Xanthippe. (Theoria 1949, pag. 198—204).
- J. V. Luce: A discussion of Phaedo 69 A<sub>8</sub>—C<sub>2</sub>. (Class. Quart. 1944, pag. 60—64).
- S. Marck: Die Platonische Ideenlehre in ihren Motiven. München 1912).
- H. J. Marrou: Histoire de l'Education dans l'Antiquité. (Paris 1948).
- E. Mengel: Eros, Wertverwirklichung und Dialektik in ihren Ansätzen bei Platon (unter besonderer Berücksichtigung der Dialoge Phaidon, Phaidros und Symposium. (Bottrop i. W. 1933).
- Ph. Merlan: Form and Content in Plato's Philosophy. (Journal of Hist. of Ideas, 1947/8, pag. 406—430).

- J. S. Moore: A suggestion regarding Plato and Socrates. (Mind, 1935, pag. 68—69).
- J. Moreau: La Construction de l'Idéalisme Platonicien. (Paris 1936).  
idem La signification du Parménide. (Revue philosophique, 1944, pag. 97—131).
- R. Mugnier: Le sens du mot *Θεῖος* chez Platon. (Paris 1930).
- N. R. Murphy: The *Δεύτερος πλοῦς* in the Phaedo. Class. Quart. 1936, pag. 40—47).
- B. Naaykens M.S.C.: Plato's leer over de ziel vergeleken met Orphische of z.g. Orphische opvattingen. (Tilburg 1938).
- Gyula Nagy: Der Doppelaspekt der Seele in Platons Jugend- und Reifezeitsdialogen. (Berlin 1943).
- P. Natorp: Plato's Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. (Leipzig 1922).
- Reino Palas: Die Bewertung der Sinnenwelt bei Platon. (Helsinki 1941).
- Br. Parain: Essai sur le Logos Platonicien. (Gallimard 1942).
- J. Patocka: Remarques sur le problème de Socrate. (Revue Philosophique de la France et de l'Etranger. 1949, pag. 186—213).
- J. Pavlu: Der Pseudoplatonische grössere Hippias. (Wiener Studien 1941, pag 35—60).
- S. Pétrement: Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. (Paris 1947).
- H. J. Pos: L'existentialisme dans l'Histoire. (Revue Internationale de Philosophie. 1949, pag 290—305).
- Sv. Ranulf: Der Eleatische Satz vom Widerspruch. (Christiania 1924).
- O. Reverdin: La Religion de la Cité Platonicienne. (Paris 1945).
- Const. Ritter: Platonische Liebe. Dargestellt durch Übersetzung und Erläuterung des Symposiums. (Tübingen 1931).
- Alb. Rivaud: Platon auteur dramatique. (Revue d'Histoire de la Philosophie. 1927, pag. 125—151).
- J. H. Robbers S.J.: Wijsbegeerte en Openbaring. (Utrecht 1948).
- L. Robin: Théorie Platonicienne de l'Amour. (Nouvelle édition, 1933, Paris).  
idem Platon. (Paris 1935).  
idem Notice du Banquet (Belles Lettres, 1919).  
idem Notice du Phèdre (Belles Lettres, 1933).  
idem Notice du Phédon (Belles Lettres, 1926).
- R. Robinson: Plato's earlier dialectic. (Cornell Univ. Press, 1941).
- G. Rodier: Les preuves de l'Immortalité d'après le Phédon. (Année Philosophique. 1906, pag. 37—53).
- E. Rohde: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube.... (Tübingen 1925).
- F. Sassen: Geschiedenis der Wijsbegeerte der Grieken en Romeinen. (Nijmegen-Utrecht 1932<sup>2</sup>).  
idem *Κύκνος μελωδός* (Neophilologus 1943, pag. 152—153).

- R. Schaerer: La Question Platonicienne. (Paris 1938).  
 idem La Composition du Phédon. (Rev. des Etudes Gr. 1945, pag 1—50).  
 idem Dieu, l'homme et la vie. (Neuchâtel 1944).
- K. Schilling: Platon. Einführung in seine Philosophie. (Monogr. zur philos. Forschung, Band III/IV, Wurzach/Württ).
- H. Schmidt-Degener: Proeve eener vergelijkende studie over Plato en Husserl. (Groningen 1924).
- P. M. Schuhl: Essai sur la formation de la pensée grecque. (Introduction historique à une étude de philosophie platonicienne. Paris 1949).
- R. Simeterre: La Chronologie des oeuvres de Platon. (Rev. des Etudes Gr. 1945, pag. 146—162).
- Fr. Solmsen: The Background of Plato's Theology. (Transactions of the American Philological Association 1936, pag. 208—218).  
 idem Plato's Theology. (Ithaca-N. York, Corn. Univ. Pr. 1942).
- A. Speiser: Die Platonische Lehre vom Unbekannten Gott und die Christliche Trinität. (Eranos-Jahrb. 1940—41, pag. 11—29).
- J. Stenzel: Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. (Breslau 1917).
- P. Stöcklein: Über die Philosophische Bedeutung von Platons Mythen. (Philologus Supplementband XXX 3. Leipzig 1937).
- E. de Strycker S.J.: Platonica I. L'authenticité du Premier Alcibiade. (Les Etudes Classiques 1942, pag. 135—151).
- Dorothy Tarrant: Colloquialisms and semi-proverbs and word-play in Plato. (Class. Quart. 1946, pag 109—117).
- J. Tate: Plato, Sokrates and the Myths. (Class. Quart. 1936, pag. 142—45).
- A. Tumarkin: Der Unsterblichkeitsgedanke in Platons Phädon. (Rhein. Mus. f. Philologie 1926, pag. 58—83).
- F. Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums.
- K. Praechter: (Berlin 1928).
- M. Vanhoutte: Note sur la communauté des genres dans le „Sophiste”. (Revue Philosophique de Louvain 1948, pag. 177—187).  
 idem La méthode intuitive dans les dialogues de la maturité de Platon. (Revue Philosophique de Louvain 1949).
- J. v. d. Veer: Reiniging en reinheid bij Plato. (A'dam 1936).
- W. J. Verdenius: Parmenides. Some comments on his poem. (Groningen 1942).
- C. Vink: Plato's Eerste Alcibiades. (A'dam 1939).
- C. de Vogel: Een Keerpunt in Plato's Denken. ((A'dam 1936).  
 idem Een groot probleem uit de Antieke Wijsbegeerte gezien in zijn historisch perspectief. (Utrecht-Brussel 1947).
- G. J. de Vries: La figure d'Apollodore dans le Banquet. (Revue des Etudes Gr. 1935, pag. 65—69).  
 idem Spel bij Plato. (A'dam 1949).

- W. Wagner: *Πλάτωνος Φαίδων* (London 1905).
- U. v. Wilamowitz: *Platon I en II* (1928<sup>2</sup>).
- J. Wild: *Plato's Theory of Man*. (Cambridge, Massachusetts 1946).
- P. Wilpert: *Das Argument vom dritten Menschen*. (*Philologus* 1941, pag. 51—64).
- R. M. Zones: *The Ideas as the Thoughts of God*. (*Class. Philology* 1926, pag. 317—326).
-









